René Girard



La violencia y lo sagrado

ANAGRAMA
Colección Argumentos

La violencia y lo sagrado

René Girard

La violencia y lo sagrado

Traducción de Joaquín Jordá



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
La violence et le sacré

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: «El sacrificio de Isaac»

Primera edición: noviembre 1983
Segunda edición: septiembre 1995
Tercera edición: septiembre 1998
Cuarta edición: octubre 2005

ISBN: 84-339-0070-6
Depósito Legal: B. 40295-2005

Printed in Spain

Liberduplex, S. L. U., ctra. BV 2241, km 7,4 - Polígono Torrentfondo
08791 Sant Llorenç d'Hortons

A Paul Thoulouze

La Fundación Guggenheim y la Universidad de Nueva York, de Buffalo (Faculty of Arts and Letters), han concedido respectivamente la beca y el tiempo libre, que han facilitado la redacción de la presente obra. El autor les expresa su gratitud. Su reconocimiento se dirige también a todos sus amigos, especialmente a Eugenio Donato, y a Josué Harari, cuya colaboración cotidiana y numerosas sugerencias están presentes en todas las páginas siguientes.

I

EL SACRIFICIO

En numerosos rituales, el sacrificio se presenta de dos maneras opuestas, a veces como una «cosa muy santa» de la que no es posible abstenerse sin grave negligencia, y otras, al contrario, como una especie de crimen que no puede cometerse sin exponerse a unos peligros no menos graves.

Para explicar este doble aspecto, legítimo e ilegítimo, público y casi furtivo, del sacrificio ritual, Hubert y Mauss, en su *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,*[1] invocan el carácter sagrado de la víctima. Es criminal matar a la víctima porque es sagrada... pero la víctima no sería sagrada si no se la matara. Hay en ello un círculo que recibirá al cabo de cierto tiempo, y sigue conservando en nuestros días, el sonoro nombre de *ambivalencia*. Por convincente y hasta impresionante que siga pareciéndonos este término, después del asombroso uso que de él ha hecho el siglo xx, tal vez sea el momento de reconocer que no emana de él ninguna luz propia, ni constituye una verdadera explicación. No hace más que señalar un problema que sigue esperando su solución.

Si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio, en la tragedia griega, por ejemplo. Se nos dirá que el poeta corre un velo poético sobre unas realidades más bien sórdidas. Es indudable, pero el sacrificio y el homicidio no se prestarían a este juego de sustituciones recíprocas si no estuvieran emparentados. Surge ahí un hecho tan evidente que parece algo ridículo, pero que no es inútil subrayar, pues en materia del sacrificio las evidencias primeras carecen de todo peso. Una vez que se ha decidido convertir al sacrificio en una institución «esencialmente» —cuando no incluso «meramente»— simbólica, puede decirse cualquier cosa. El tema se presta de modo admirable a un determinado tipo de reflexión irreal.

1. Sacado de *l'Année sociologique,* 2 (1899).

Existe un misterio del sacrificio. La piedad del humanismo clásico adormece nuestra curiosidad, pero la frecuentación de los autores antiguos la despierta. Hoy el misterio es más impenetrable que nunca. Tal como lo manipulan los autores modernos, no alcanzamos a saber si predomina la distracción, la indiferencia o una especie de secreta prudencia. ¿Nos encontramos ante un segundo misterio o sigue siendo el mismo? ¿Por qué, por ejemplo, nunca se plantean preguntas sobre las relaciones entre el sacrificio y la violencia?

Algunos estudios recientes sugieren que los mecanismos fisiológicos de la violencia varían muy poco de un individuo a otro, e incluso de una cultura a otra. Según Anthony Storr, en *Human Agression* (Atheneum, 1968), nada se parece más a un gato o a un hombre encolerizado que otro gato u otro hombre encolerizado. Si la violencia desempeñaba un papel en el sacrificio, por lo menos en determinados estadios de su existencia ritual, encontraríamos ahí un interesante elemento de análisis, por ser independiente, por lo menos en parte, de unas variables culturales con frecuencia desconocidas, mal conocidas, o menos bien conocidas, tal vez, de lo que suponemos.

Una vez que se ha despertado, el deseo de violencia provoca unos cambios corporales que preparan a los hombres al combate. Esta disposición violenta tiene una determinada duración. No hay que verla como un simple reflejo que interrumpiría sus efectos tan pronto como el estímulo deje de actuar. Storr observa que es más difícil satisfacer el deseo de violencia que suscitarlo, especialmente en las condiciones normales de la vida social.

Decimos frecuentemente que la violencia es «irracional». Sin embargo, no carece de razones; sabe incluso encontrarlas excelentes cuando tiene ganas de desencadenarse. Por buenas, no obstante, que sean estas razones, jamás merecen ser tomadas en serio. La misma violencia las olvidará por poco que el objeto inicialmente apuntado permanezca fuera de su alcance y siga provocándola. La violencia insatisfecha busca y acaba siempre por encontrar una víctima de recambio. Sustituye de repente la criatura que excitaba su furor por otra que carece de todo título especial para atraer las iras del violento, salvo el hecho de que es vulnerable y está al alcance de su mano.

Como lo sugieren muchos indicios, esta aptitud para proveerse de objetos de recambio no está reservada a la violencia humana. Lorenz, en *La Agresión* (Siglo XXI 1968), habla de un determinado tipo de pez al que no se puede privar de sus adversarios habituales, sus congéneres machos, con los cuales se disputa el control de un cierto territorio, sin que dirija sus tendencias agresivas contra su propia familia y acabe por destruirla.

Conviene preguntarse si el sacrificio ritual no está basado en una sustitución del mismo tipo, pero que camina en sentido inverso. Cabe concebir, por ejemplo, que la inmolación de unas víctimas animales desvíe la violencia de algunos seres a los que se intenta proteger, hacia otros seres cuya muerte importa menos o no importa en absoluto.

Joseph de Maistre, en su *Eclaircissement sur les sacrifices,* observa que las víctimas animales siempre tienen algo de humano, como si se tratara de engañar lo mejor posible a la violencia:

> «Siempre se elegía, entre los animales, los más preciosos por su utilidad, los más dulces, los más inocentes, los más relacionados con el hombre por su instinto y por sus costumbres...
>
> »Se elegía en la especie animal las víctimas más *humanas*, en el caso de que sea legítimo expresarse de este modo.»

La etnología moderna aporta en ocasiones una confirmación a este tipo de intuición. En ciertas comunidades pastoriles que practican el sacrificio, el ganado está estrechamente asociado a la existencia humana. En dos pueblos del Alto Nilo, por ejemplo los nuer, estudiados por E. E. Evans-Pritchard, y los dinka, estudiados más recientemente por Godfrey Lienhardt, existe una auténtica sociedad bovina, paralela a la sociedad de los hombres y estructurada de la misma manera.[2]

En todo lo que se refiere a los bovinos, el vocabulario nuer es extremadamente rico, tanto en el plano de la economía y de las técnicas como en el del rito e incluso de la poesía. Este vocabulario permite establecer unas relaciones extremadamente precisas y matizadas entre el ganado, por una parte, y la comunidad por otra. Los colores de los animales, la forma de sus cuernos, su edad, su sexo, su linaje, diferenciados y rememorados en ocasiones hasta la quinta generación, permiten diferenciar entre sí las cabezas de ganado, a fin de reproducir las diferenciaciones propiamente culturales y constituir un auténtico doble de la sociedad humana. Entre los nombres de cada individuo, siempre hay uno que designa igualmente a un animal cuyo lugar en el rebaño es homólogo al de su amo en la comunidad.

Las peleas entre las subsecciones tienen con frecuencia al ganado por objeto: todos los daños y perjuicios se regulan en cabezas de ganado; las dotes matrimoniales consisten en rebaños. Para entender a los nuer, afirma Evans-Pritchard, hay que adoptar la máxima «*Cherchez la vache*». Entre estos hombres y sus rebaños existe una especie de «simbiosis» —la expresión sigue siendo de Evans-Pritchard— que nos ofrece un ejemplo extremo y casi caricaturesco de una proximidad característica, en diferentes grados, de las relaciones entre las sociedades pastoriles y sus ganados.

Las observaciones hechas sobre el terreno y la reflexión teórica obligan a recuperar, en la explicación del sacrificio, la hipótesis de la sustitución.

2. E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer* (Oxford Press, 1940), hay trad. cast., *Los Nuer* (Anagrama, 1979). Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience, the Religion of the Dinka* (Oxford Press, 1961).

Esta idea es omnipresente en la literatura antigua sobre el tema. Y ésta es la razón de que muchos modernos la rechacen o le concedan un mínimo espacio. Hubert y Mauss, por ejemplo, desconfían de ella, sin duda porque les parece arrastrar un universo de valores morales y religiosos incompatibles con la ciencia. Y no cabe duda de que un Joseph de Maistre, por ejemplo, siempre ve en la víctima ritual a una criatura «inocente», que paga por algún «culpable». La hipótesis que proponemos elimina esta diferencia moral. La relación entre la víctima potencial y la víctima actual no debe ser definida en términos de culpabilidad y de inocencia. No hay nada que «expiar». La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima «sacrificable», una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio.

Todas las características que hacen terrorífica la violencia, su ciega brutalidad, la absurdidad de sus desenfrenos, no carecen de contrapartida: coinciden con su extraña propensión a arrojarse sobre unas víctimas de recambio, permiten engañar a esta enemiga y arrojarle, en el momento propicio, la ridícula presa que la satisfará. Los cuentos de hadas que nos muestran al lobo, al ogro o al dragón engullendo vorazmente un gran pedrusco en lugar del niño que deseaban, podrían muy bien tener un carácter sacrificial.

* * *

Sólo es posible engañar la violencia en la medida de que no se la prive de cualquier salida, o se le ofrezca algo que llevarse a la boca. Tal vez sea esto lo que significa, además de otras cosas, la historia de Caín y de Abel. El texto bíblico ofrece una única precisión sobre cada hermano. Caín cultiva la tierra y ofrece a Dios los frutos de su cosecha. Abel es un pastor; sacrifica los primogénitos de sus rebaños. Uno de los dos hermanos mata el otro y es aquél que no dispone de este engaña-violencia que constituye el sacrificio animal. A decir verdad, esta diferencia entre el culto sacrificial y el culto no sacrificial coincide con el juicio de Dios en favor de Abel. Decir que Dios agradece los sacrificios de Abel y no agradece las ofrendas de Caín, equivale a repetir en otro lenguaje, el de lo divino, que Caín mata a su hermano mientras que Abel no lo mata.

En el Antiguo Testamento y en los mitos griegos, los hermanos son casi siempre unos hermanos enemigos. La violencia que parecen fatalmente llamados a ejercer el uno contra el otro no tiene otra manera de disiparse que sobre unas víctimas terceras, una víctimas sacrificiales. Los «celos» que Caín siente respecto a su hermano van acompañados de la privación de solución sacrificial que define al personaje.

Según una tradición musulmana, el cordero que Dios envía a Abraham para sacrificarlo en lugar de su hijo Isaac es el mismo que ya había sido sacrificado por Abel. Después de haber salvado una primera vida humana,

el mismo animal salva una segunda. Aquí no nos encontramos con un ensueño místico sino con una intuición real que se refiere a la función del sacrificio y que sólo recurre para expresarse a unos elementos sacados del propio texto.

Hay otra gran escena de la Biblia, la bendición de Jacob por su padre Isaac, que se aclara ante la idea de que la sustitución sacrificial tiene por objeto engañar la violencia, y aclara a su vez nuevos aspectos de esta idea.

Isaac es viejo. Ante la idea de que su muerte está próxima, quiere bendecir a su hijo mayor Esaú; antes le pide que vaya a cazar y que le traiga un «plato sabroso». Jacob, el menor, que lo ha oído todo, previene a su madre Raquel. Esta aparta dos cabritos del rebaño familiar y prepara con ellos un sabroso manjar que Jacob se apresura a ofrecer a su padre, haciéndose pasar por Esaú.

Isaac es ciego, pero Jacob sigue sintiendo el temor de ser identificado por la piel de sus manos y de su cuello, que es lisa y no velluda como la de su hermano mayor. Raquel tiene la afortunada idea de recubrir esta piel con el pellejo de los cabritos. El anciano palpa las manos y el cuello de Jacob pero no reconoce a su hijo menor, y le da su bendición.

Los cabritos sirven de dos maneras diferentes para engañar al padre, es decir, para alejar del hijo la violencia que le amenaza. Para ser bendecido y no maldecido, el hijo debe hacerse preceder ante el padre por el animal que acaba de inmolar y que él le ofrece en alimento. Y el hijo se disimula, literalmente, detrás del pellejo del animal sacrificado. El animal siempre aparece interpuesto entre el padre y el hijo. Impide los contactos directos que podrían precipitar la violencia.

Dos tipos de sustitución entrechocan en esta ocasión: la de un hermano por el otro y la del hombre por el animal. El texto no admite explícitamente que la primera sirve en cierto modo de pantalla a la segunda.

Al desviarse de manera duradera hacia la víctima sacrificial, la violencia pierde de vista el objeto apuntado inicialmente por ella. La sustitución sacrificial supone una cierta ignorancia. Mientras permanece en vigor, el sacrificio no puede hacer patente el desplazamiento sobre el que está basado. No debe olvidar completamente ni el objeto original ni el deslizamiento que permite pasar de este objeto a la víctima realmente inmolada, sin lo cual ya no se produciría la sustitución y el sacrificio perdería su eficacia. La escena que acabamos de leer responde perfectamente a esta doble exigencia. El texto no relaciona directamente la extraña superchería que define la sustitución sacrificial, pero tampoco la pasa por alto; la mezcla con otra sustitución, nos la deja entrever pero de manera indirecta y huidiza. O sea, que quizás posee el mismo un carácter sacrificial. Pretende revelar un fenómeno de sustitución pero existe otro que se oculta a medias detrás del primero. Da pie para creer que en este texto aparece el mito fundador de un sistema sacrificial.

El personaje de Jacob va frecuentemente asociado a la manipulación

astuta de la violencia sacrificial. En el universo griego, Ulises desempeña en ocasiones un papel bastante parecido. Conviene comparar la bendición de Jacob en el *Génesis* con la historia del cíclope en la *Odisea*, especialmente la maravillosa artimaña que permite al héroe escapar finalmente del monstruo.

Ulises y sus compañeros están encerrados en el antro del Cíclope. Cada día, éste devora a uno de ellos. Los supervivientes acaban por ponerse de acuerdo para cegar conjuntamente a su verdugo con una estaca inflamada. Loco de rabia y de dolor, el Cíclope obstruye la entrada de la gruta para apoderarse de sus agresores cuando intenten escapar. Sólo deja salir a su rebaño, que debe ir a pastar fuera. De la misma manera que Isaac, ciego, busca a tientas el cuello y las manos de su hijo pero sólo encuentra el pellejo de los cabritos, el Cíclope palpa al pasar los lomos de sus animales para asegurarse de que son los únicos que salen. Más astuto que él, a Ulises se le ha ocurrido la idea de ocultarse debajo de una oveja; agarrándose a la lana de su vientre, se deja llevar por ella hasta la vida y la libertad.

La comparación de ambas escenas, la del *Génesis* y la de la *Odisea*, hace más verosímil la interpretación sacrificial de ambas. En cada ocasión, llegado el momento crucial, el animal es interpuesto entre la violencia y el ser humano al que busca. Los dos textos se explican recíprocamente; el Cíclope de la *Odisea* subraya la amenaza que pesa sobre el héroe y que queda oscura en el *Génesis*; la inmolación de los cabritos, en el *Génesis*, y la ofrenda del sabroso guiso desprenden un carácter sacrificial que corre el peligro de pasar desapercibido en la oveja de la *Odisea*.

* * *

El sacrificio siempre ha sido definido como una mediación entre un un sacrificador y una «divinidad». Dado que para nosotros, modernos, la divinidad carece de toda realidad, por lo menos en el plano del sacrificio sangriento, toda la institución, a fin de cuentas, es rechazada por la lectura tradicional al terreno de lo imaginario. El punto de vista de Hubert y Mauss recuerda la opinión de Lévi-Strauss en *La Pensée sauvage*. El sacrificio no responde a nada real. No hay que vacilar en calificarlo de «falso».

La definición que relaciona el sacrificio con una divinidad inexistente recuerda un poco la poesía según Paul Valéry; se trata de una operación meramente solipsista que las personas hábiles practican por amor al arte, dejando que las necias se ilusionen con la idea de que se comunican con alguien.

Evidentemente, los dos grandes textos que acabamos de leer hablan del sacrificio, pero ninguno de los dos menciona la menor divinidad. Si se introdujera una divinidad, su inteligibilidad, lejos de aumentar, se vería disminuida. Volveríamos a caer en la idea, común a la Antigüedad tardía y al mundo moderno, de que el sacrificio no desempeña ninguna función

real en la sociedad. El temible trasfondo que acabamos de vislumbrar, con su economía de la violencia, se borraría totalmente y nos remitiría a la lectura puramente formalista, incapaz de satisfacer nuestro deseo de comprensión.

Como hemos visto, la operación sacrificial supone una cierta ignorancia. Los fieles no conocen y no deben conocer el papel desempeñado por la violencia. En esta ignorancia, la teología del sacrificio es evidentemente primordial. Se supone que es el dios quien reclama las víctimas; sólo él, en principio, se deleita con la humareda de los holocaustos; sólo él exige la carne amontonada en sus altares. Y para apaciguar su cólera, se multiplican los sacrificios. Las lecturas que no mencionan a esta divinidad permanecen prisioneras de una teología que transportan por entero a lo *imaginario*, pero que dejan intacta. Nos esforzamos en organizar una institución real en torno a una entidad puramente ilusoria; no hay que sorprenderse si la ilusión acaba por prevalecer, destruyendo poco a poco hasta los aspectos más concretos de esta institución.

En lugar de negar la teología en bloque y de manera abstracta, lo que equivale a aceptarla dócilmente, hay que criticarla; hay que recuperar las relaciones conflictivas que el sacrificio y su teología disimulan y satisfacen a un tiempo. Hay que romper con la tradición formalista inaugurada por Hubert y Manss. La interpretación del sacrificio como violencia de recambio aparece en la reflexión reciente, unida a unas observaciones efectuadas sobre el terreno. En *Divinity and Experience*, Godfrey Lienhardt, y Victor Turner, en varias de sus obras, especialmente *The Drums of Affliction* (Oxford, 1968), reconocen en el sacrificio —estudiado en los dinka por el primero, y en los ndembu por el segundo— una auténtica operación de *transfert* colectivo que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre las tensiones internas, los rencores, las rivalidades y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad.

Aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima no sustituye a tal o cual individuo especialmente amenazado, no es ofrecida a tal o cual individuo especialmente sanguinario, sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de *su* propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.

Si nos negamos a ver en su teología, o sea, en la interpretación que ofrece de sí misma, la última palabra del sacrificio, no tardamos en descubrir que junto a esta teología y en principio subordinado a ella, pero en realidad independiente, por lo menos hasta cierto punto, existe otro discurso religioso sobre el sacrificio que se refiere a su función social y que es mucho más interesante.

Para confirmar la vanidad de lo religioso, siempre se utilizan los ritos más excéntricos, los sacrificios para pedir la lluvia y el buen tiempo, por ejemplo. Sin lugar a dudas, eso existe. No hay objeto o empresa en cuyo nombre no se pueda ofrecer un sacrificio, a partir del momento, sobre todo, en que el carácter social de la institución comienza a difuminarse. Existe, sin embargo, un común denominador de la eficacia sacrificial, tanto más visible y preponderante cuanto más viva permanece la institución. Este denominador es la violencia intestina; son las disensiones, las rivalidades, los celos, las peleas entre allegados lo que el sacrificio pretende ante todo eliminar, pues restaura la armonía de la comunidad y refuerza la unidad social. Todo el resto se desprende de ahí. Si abordamos el sacrificio a partir de este aspecto esencial, a través de este camino real de la violencia que se abre ante nosotros, no tardamos en descubrir que está realmente relacionado con todos los aspectos de la existencia humana, incluso con la prosperidad material. Cuando los hombres ya no se entienden entre sí, el sol brilla y la lluvia cae como siempre, sin duda, pero los campos están menos bien cultivados, y las cosechas se resienten.

Los grandes textos chinos reconocen explícitamente al sacrificio la función que aquí proponemos. Gracias a él, las poblaciones permanecen tranquilas y no se agitan. Refuerza la unidad de la nación (Ch'u Yü, II, 2). El *Libro de los ritos* afirma que los sacrificios, la música, los castigos y las leyes tienen un único y mismo fin: unir los corazones y establecer el orden.[3]

* * *

Al formular el principio fundamental del sacrificio fuera del marco ritual en que se inscribe, y sin llegar a mostrar todavía de qué manera es posible dicha inscripción, nos exponemos a pasar por simplistas. Parecemos víctimas del «psicologismo». El sacrificio ritual no puede ser comparado al gesto espontáneo del hombre que asesta a su perro el puntapié que no se atreve a asestar a su mujer o al jefe de su oficina. Es indudable. Pero los griegos tienen unos mitos que no son más que unas variantes colosales de esta anécdota. Furioso contra los caudillos del ejército griego que se niegan a entregarle las armas de Aquiles, Ajax da muerte a los rebaños destinados a la subsistencia del ejército. En su delirio, confunde unos apacibles animales con los guerreros de los que quería vengarse. Las bestias inmoladas pertenecen a las especies que ofrecen tradicionalmente sus víctimas sacrificiales a los griegos. El holocausto se desarrolla al margen de cualquier marco ritual y Ajax aparece como un demente. El mito

3. Citado por A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Nueva York, 1965), p. 158.

no es sacrificial en su sentido riguroso, pero evidentemente tampoco es ajeno al sacrificio. El sacrificio institucionalizado reposa sobre unos efectos muy semejantes a la cólera de Ajax, pero ordenados, canalizados y disciplinados por el marco inmutable en que están fijados.

En los sistemas típicamente rituales que nos resultan algo familiares, los del universo judaico y de la Antigüedad clásica, las víctimas son casi siempre unos animales. También existen otros sistemas rituales que sustituyen con otros seres humanos los seres humanos amenazados por la violencia.

En la Grecia del siglo v, en la Atenas de los grandes poetas trágicos, parece que el sacrificio humano no había desaparecido del todo. Se perpetuaba bajo la forma del *pharmakos* que la ciudad mantenía a su costa para sacrificarlo en determinadas ocasiones, especialmente en los períodos de calamidades. Si quisiéramos interrogarla respecto a este punto, la tragedia griega podría aportarnos unas precisiones muy notables. Está claro, por ejemplo, que un mito como el de Medea es paralelo, en el plano del sacrificio humano, al mito de Ajax en el plano del sacrificio animal. En la *Medea* de Eurípides, el principio de la sustitución de un ser humano por otro ser humano aparece bajo su forma más salvaje. Asustada por la cólera de Medea, que acaba de ser abandonada por su amante, Jasón, la nodriza pide al pedagogo que mantenga a los niños alejados de su madre:

> «Yo sé que su furor no se apaciguará antes de haber golpeado a una víctima. ¡Ah, que se trate por lo menos de uno de nuestros enemigos!»

Medea sustituye con sus propios hijos el auténtico objeto de su odio, que queda fuera de su alcance. Se me dirá que no existe relación posible entre este acto de demencia y todo lo que merece, en nuestra opinión, el calificativo de «religioso». No por ello el infanticidio es menos susceptible de inscribirse en un marco ritual. El hecho está demasiado bien documentado, y en un número excesivamente grande de culturas, incluidas la griega y la judía, como para que se pueda dejar de tomarlo en cuenta. La acción de Medea es al infanticidio ritual lo que la matanza de los rebaños, en el mito de Ajax, es al sacrificio animal. Medea prepara la muerte de sus hijos de la misma manera que un sacerdote prepara un sacrificio. Antes de la inmolación, lanza la advertencia ritual exigida por la costumbre; conmina a alejarse a todos aquéllos cuya presencia podría comprometer el éxito de la ceremonia.

Medea, al igual que Ajax, nos devuelve a la verdad más elemental de la violencia. Cuando no es satisfecha, la violencia sigue almacenándose hasta el momento en que desborda y se esparce por los alrededores con los efectos más desastrosos. El sacrificio intenta dominar y canalizar en la «buena» dirección los desplazamientos y las sustituciones espontáneas que entonces se operan.

En el *Ajax* de Sófocles, algunos detalles subrayan el estrecho parentesco de la sustitución animal y de la sustitución humana. Antes de arrojarse sobre los rebaños, Ajax manifiesta por un instante la intención de sacrificar a su propio hijo. La madre no toma esta amenaza a la ligera y hace desaparecer al niño.

En un estudio general del sacrificio no hay ningún motivo para separar las víctimas humanas de las víctimas animales. Si el principio de la sustitución sacrificial está basado en la *semejanza* entre las víctimas actuales y las víctimas potenciales, no hay por qué temer que esta condición no se cumpla cuando en ambos casos se trate de seres humanos. No es sorprendente que unas sociedades hayan intentado sistematizar la inmolación de algunas categorías de seres humanos a fin de proteger otras categorías.

No pretendemos minimizar en absoluto la ruptura entre las sociedades en las que se practica el sacrificio humano y aquellas sociedades en las que no se practica. Sin embargo, esta ruptura no debe disimular los rasgos comunes; a decir verdad, no existe ninguna diferencia esencial entre el sacrificio humano y el sacrificio animal. En muchos casos, a decir verdad, son sustituibles entre sí. Nuestra tendencia a mantener, en el seno de la institución sacrificial, unas diferencias que prácticamente carecen de realidad, nuestra repugnancia, por ejemplo, a situar en el mismo plano el sacrificio animal y el sacrificio humano, no es ajena, sin duda, a la extrema ignorancia que, aún en nuestros días, rodea este aspecto esencial de la cultura humana.

Esta repugnancia a considerar conjuntamente todas las formas del sacrificio no es nueva. Joseph de Maistre, por ejemplo, después de haber definido el principio de la sustitución, afirma brutalmente y sin ningún tipo de explicaciones que este principio no se aplica al sacrificio humano. No se puede inmolar al hombre para salvar al hombre, afirma este autor. Esta opinión entra continuamente en contradicción con la tragedia griega, de manera implícita en una obra como *Medea,* de manera perfectamente explícita, por otra parte, en Eurípides.

Según la Clitemnestra de Eurípides, el sacrificio de Ifigenia, su hija, sería justificable si hubiera sido decretado para salvar vidas humanas. Así, a través de un personaje, el poeta trágico nos aclara la función «normal» del sacrificio humano, la misma que Maistre declara inadmisible. Si Agamenón, exclama Clitemnestra, hubiera aceptado ver morir a su hija:

> «...para evitar el saqueo de la ciudad
> para servir su casa, redimir sus hijos,
> *inmolando a uno de ellos para salvar a los demás,*
> hubiéramos podido perdonarle.
> ¡Pero no ! He aquí una Elena impúdica...»

Sin excluir jamás de manera expresa el sacrificio humano de sus investigaciones —¿cómo justificar, en efecto, esta exclusión?—, los investigadores modernos, especialmente Hubert y Mauss, recurren rara vez a él en su exposición teórica. Si otros, al contrario, se interesan exclusivamente por él, siguen insistiendo en sus aspectos «sádicos», «bárbaros», etc.; una vez más, lo aislan del resto de la institución.

Esta división del sacrificio en dos grandes categorías, la humana y la animal, posee en sí misma un carácter sacrificial en un sentido rigurosamente ritual; se basa, en efecto, en un juicio de valor, en la idea de que determinadas víctimas, los hombres, son especialmente inadecuadas para el sacrificio, mientras que otras, los animales, son eminentemente sacrificables. Perdura ahí una supervivencia sacrificial que perpetúa la ignorancia de la institución. No se trata de renunciar al juicio de valor que sustenta esta ignorancia, sino de ponerlo entre paréntesis, de reconocer que es arbitrario, no en sí mismo, sino en el plano de la institución sacrificial considerada en su conjunto. Hay que eliminar las compartimentaciones explícitas o implícitas, hay que situar las víctimas humanas y las víctimas animales en el mismo plano para captar, si es que existen, los criterios a partir de los cuales se efectúa la elección de cualquier víctima, para desprender, si es que existe, un principio de selección universal.

Acabamos de ver que todas las víctimas, incluso las animales, para ofrecer al apetito de violencia un alimento que le apetezca, deben *semejarse* a aquellas que sustituyen. Pero esta semejanza no debe llegar hasta la pura y simple asimilación, no debe desembocar en una confusión catastrófica. En el caso de las víctimas animales, la diferencia siempre es muy visible y no permite ninguna confusión. Aunque lo hagan todo para que su ganado se les parezca y para parecerse a su ganado, los nuer jamás confunden realmente un hombre con una vaca. La prueba está en que siempre sacrifican a la segunda y nunca al primero. Nosotros no caemos en los errores de la mentalidad primitiva. No decimos que los primitivos son menos capaces que nosotros de operar ciertas distinciones.

Para que una especie o una categoría determinada de criaturas vivas (humana o animal) aparezca como sacrificable, es preciso que se le descubra un parecido lo más sorprendente posible con las categorías (humanas) no sacrificables, sin que la distinción pierda su nitidez, sin que nunca sea posible la menor confusión. Digamos una vez más que en el caso del animal la diferencia salta a la vista. En el caso del hombre, no ocurre lo mismo. Si, en un panorama general del sacrificio humano, se contempla el abanico formado por las víctimas, nos encontramos, diríase, ante una lista extremadamente heterogénea. Aparecen los prisioneros de guerra, los esclavos, los niños y los adolescentes solteros, aparecen los individuos tarados, los desechos de la sociedad, como el *pharmakos* griego. En algunas sociedades, finalmente, aparece el *rey*.

¿Esta lista supone un común denominador, es posible referirla a un criterio único? Encontramos en ella, en primer lugar, unos seres que no pertenecen, o pertenecen muy poco, a la sociedad: los prisioneros de guerra,

los esclavos, el *pharmakos*. En la mayoría de las sociedades primitivas, los niños y los adolescentes que todavía no han sido iniciados, tampoco pertenecen a la comunidad; sus derechos y sus deberes son casi inexistentes. Nos encontramos, de momento, con unas categorías exteriores o marginales que jamás pueden establecer con la comunidad unos vínculos análogos a los que establecen entre sí los miembros de ésta. A veces por su calidad de extranjero, o de enemigo, otras por su edad, o también por su condición servil, las futuras víctimas no pueden integrarse plenamente a esta comunidad.

Pero, ¿y el *rey*?, cabe preguntar. ¿Acaso no es el centro de la comunidad? Sin duda, pero en su caso es precisamente esta condición central y fundamental la que le aísla de los restantes hombres, le convierte en un auténtico fuera-de-casta. Escapa a la sociedad «por arriba», de la misma manera que el *pharmakos* escapa a ella «por abajo». Tiene, además, un asistente, en la persona de su *loco* o *bufón*, que comparte con su amo una situación de exterioridad, un aislamiento de hecho que con frecuencia se revela más importante en sí mismo que por el valor positivo o negativo, fácilmente reversible, que pueda atribuírsele. Bajo todos los aspectos, el bufón es eminentemente «sacrificable», el rey puede aliviar sobre él su irritación, pero también sucede que el propio rey sea sacrificado, y a veces de la manera más ritual y regular, como en algunas monarquías africanas.[4]

Definir la diferencia entre sacrificable y no sacrificable por la plena pertenencia a la sociedad no es del todo inexacto, pero la definición sigue siendo abstracta y no brinda gran ayuda. Cabe argumentar que, en numerosas culturas, las mujeres no pertenecen realmente a la sociedad y sin embargo nunca, o casi nunca, han sido sacrificadas. Este hecho tal vez obedezca a una razón muy simple. La mujer casada conserva unos vínculos con su grupo de parentesco, al mismo tiempo que se convierte, bajo ciertos aspectos, en propiedad de su marido y del grupo de éste. Inmolarla significaría siempre correr el peligro de que uno de los dos grupos interprete el sacrificio como un auténtico crimen y se decida vengarlo. Por poco que reflexionemos sobre ello, debemos comprender que el tema de la venganza aporta en este caso una gran luz. Todos los seres sacrificables, trátense de las categorías humanas que acabamos de enumerar o, con mucho mayor motivo, de las animales, se diferencian de los no sacrificables por una cualidad esencial, y esto es así en todas las sociedades sacrificiales sin ninguna excepción. Entre la comunidad y las víctimas rituales no aparece un cierto tipo de relación social, la que motiva que no se pueda recurrir a la violencia contra un individuo, sin exponerse a las represalias de otros individuos, sus allegados, que sienten el deber de vengar a su pariente.

Para convencerse de que el sacrificio es una violencia sin riesgo de venganza, basta comprobar el considerable espacio que conceden a este tema los rituales. Y observar la paradoja, en ocasiones algo cómica, de unas referencias constantes a la venganza, de una auténtica obsesión por la venganza en un contexto en el que el peligro de venganza es absolutamente nulo, el de la muerte de un cordero, por ejemplo:

> «Se disculpaba del acto que se disponía a realizar, gemía por la muerte del animal, lo lloraba como si fuera un pariente. Le pedía perdón antes de herirlo. Se dirigía al resto de la especie a la que pertenecía como a un vasto clan familiar al que suplicaba que no vengara el daño que iba a ocasionarle en la persona de uno de sus miembros. Bajo la influencia de las mismas ideas, podía ocurrir que el autor de la muerte fuera castigado; se le golpeaba o se le exilaba.[5]»

Los sacrificadores imploran a la especie entera, *considerada como un vasto clan familiar*, que no vengue la muerte de su víctima. Al describir en el sacrificio un crimen destinado tal vez a ser vengado, el ritual nos indica de manera indirecta la función del rito, el tipo de acción que está llamado a sustituir, y el criterio que preside la elección de la víctima. El deseo de violencia se dirige a los prójimos, pero no puede satisfacerse sobre ellos sin provocar todo tipo de conflictos; conviene, pues, desviarlo hacia la víctima sacrificial, la única a la que se puede herir sin peligro, pues no habrá nadie para defender su causa.

Al igual que todo lo que afecta a la esencia real del sacrificio, la verdad de la distinción entre sacrificable y no-sacrificable jamás llega a ser formulada directamente. Algunas extravagancias, algunos caprichos inexplicables, nos ocultarán su racionalidad. Determinadas especies animales, por ejemplo, quedarán formalmente excluidas mientras que la exclusión de los miembros de la comunidad, como si fuera la cosa más obvia, ni siquiera será mencionada. Al interesarse de manera demasiado exclusiva por los aspectos literalmente maníacos de la práctica sacrificial, el pensamiento moderno perpetúa, a su manera, la ignorancia. Los hombres consiguen evacuar con mucha mayor facilidad su violencia cuando el proceso de evacuación no se les presenta como propio, sino como un imperativo absoluto, la orden de un dios cuyas exigencias son tan terribles como minuciosas. Al desplazar la totalidad del sacrificio fuera de lo real, el pensamiento moderno sigue ignorando la violencia.

* * *

4. Cf. p. 162.

5. H. Hubert y M. Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, en M. Mauss, *Oeuvres, I* (París, 1968), pp. 233-234.

El sacrificio tiene la función de apaciguar las violencias intestinas, e impedir que estallen los conflictos. Pero las sociedades que carecen de ritos típicamente sacrificiales, como la nuestra, consiguen perfectamente prescindir de ellos; es indudable que la violencia intestina no está ausente, pero jamás se desencadena hasta el punto de comprometer la existencia de la sociedad. El hecho de que el sacrificio y las demás formas rituales puedan desaparecer sin consecuencias catastróficas debe explicar en parte la impotencia a su respecto de la etnología y de las ciencias religiosas, nuestra incapacidad para atribuir una función real a tales fenómenos culturales. Nos resulta difícil concebir como indispensables unas instituciones de las que, según parece, no sentimos ninguna necesidad.

Entre una sociedad como la nuestra y las sociedades religiosas existe tal vez una diferencia cuyo carácter decisivo pudiera muy bien ocultarnos los ritos y más especialmente el sacrificio, si desempeñaban respecto a ella un papel compensador. De este modo quedaría explicado que la función del sacrificio siempre se nos haya escapado.

A partir del momento en que la violencia intestina rechazada por el sacrificio revela ligeramente su naturaleza, se presenta, como acabamos de ver, bajo la forma de la venganza de la sangre o *blood feud,* que no desempeña en nuestro mundo más que un papel insignificante o incluso nulo. Tal vez sea por ahí por donde convenga buscar la diferencia de las sociedades primitivas, la fatalidad específica de que nos hemos librado y que el sacrificio no puede, evidentemente, apartar, pero sí mantener dentro de unos límites tolerables.

¿Por qué la venganza de la sangre constituye una amenaza insoportable en todas partes por donde aparece? Ante la sangre derramada, la única venganza satisfactoria consiste en derramar a su vez la sangre del criminal. No existe una clara diferencia entre el acto castigado por la venganza y la propia venganza. La venganza se presenta como represalia, y toda represalia provoca nuevas represalias. El crimen que la venganza castiga, casi nunca se concibe a sí mismo como inicial; se presenta ya como venganza de un crimen más original.

Así, pues, la venganza constituye un proceso infinito e interminable. Cada vez que surge en un punto cualquiera de una comunidad, tiende a extenderse y a invadir el conjunto del cuerpo social. En una sociedad de dimensiones reducidas, corre el peligro de provocar una auténtica reacción en cadena de consecuencias rápidamente fatales. La multiplicación de las represalias pone en juego la propia existencia de la sociedad. Este es el motivo de que en todas partes la venganza sea objeto de una prohibición muy estricta.

Pero curiosamente, en el mismo lugar donde esta interdicción es más estricta, allí la venganza es reina y señora. Incluso cuando permanece en la sombra, cuando su papel es aparentemente nulo, determina buena parte de las relaciones entre los hombres. Eso no significa que la interdicción de que es objeto la venganza sea secretamente transgredida. La imposición del

deber de la venganza se debe a que el crimen horroriza y que hay que impedir que los hombre se maten entre sí. El deber de no derramar nunca la sangre no es, en el fondo, distinto del deber de vengar la sangre derramada. Para terminar con la venganza, por consiguiente, o, en nuestros días, para terminar con la guerra, no basta con convencer a los hombres de que la violencia es odiosa; precisamente porque están convencidos de ello, se creen con el deber de vengarla.

En un mundo sobre el cual sigue planeando la venganza, es imposible alimentar a su respecto unas ideas sin equívoco, hablar de ella sin contradecirse. En la tragedia griega, por ejemplo, no existe y no puede existir una actitud coherente respecto a la venganza. Empeñarse en extraer de la tragedia una teoría, positiva o negativa, de la venganza, ya equivale a confundir la esencia de lo trágico. Cada cual abraza o condena la venganza con idéntico ardor, según la posición que ocupe, en cada momento, en el tablero de la violencia.

Existe un círculo vicioso de la venganza y ni siquiera llegamos a sospechar hasta qué punto pesa sobre las sociedades primitivas. Dicho círculo no existe para nosotros. ¿A qué se debe este privilegio? Podemos aportar una respuesta categórica a esta pregunta en el plano de las instituciones. El sistema judicial aleja la amenaza de la venganza. No la suprime: la limita efectivamente a una represalia única, cuyo ejercicio queda confiado a una autoridad soberana y especializada en esta materia. Las decisiones de la autoridad judicial siempre se afirman como la *última palabra* de la venganza.

En este campo existen algunas expresiones más reveladoras que las teorías jurídicas. Una vez que la venganza interminable ha quedado descartada, se la designa con el nombre de venganza *privada.* La expresión supone una venganza *pública,* pero el segundo término de la oposición jamás queda explícito. En las sociedades primitivas, por definición, sólo existe la venganza privada. No es en ellas, pues, donde hay que buscar la venganza pública, sino en las sociedades civilizadas, y sólo el sistema judicial puede ofrecer la garantía exigida.

No existe, en el sistema penal, ningún principio de justicia que difiera realmente del principio de venganza. El mismo principio de la reciprocidad violenta, de la retribución, interviene en ambos casos. O bien este principio es justo y la justicia ya está presente en la venganza, o bien la justicia no existe en ningún lugar. Respecto a quien se toma la venganza por su cuenta, la lengua inglesa afirma: *He takes the law into his own hands,* «toma la ley en sus propias manos». No hay ninguna diferencia de principio entre venganza privada y venganza pública, pero existe una diferencia enorme en el plano social: la venganza ya no es vengada; el proceso ha concluido; desaparece el peligro de la escalada.

Numerosos etnólogos están de acuerdo respecto a la ausencia del sistema judicial en las sociedades primitivas. En *Crime and Custom in Savage Society* (Londres, 1926), Malinowski llega a las siguientes conclusio-

nes: *En las comunidades primitivas, la noción de un derecho penal es aún más inaprehensible que la de un derecho civil: la idea de justicia tal como nosotros la entendemos prácticamente inaplicable.* En *The Andaman Islanders* (Cambridge, 1922), las conclusiones de Radcliffe-Brown son idénticas, y vemos perfilarse junto a ellas la amenaza de la venganza interminable, al igual que en todas partes donde se imponen sus conclusiones:

> «Los andamaneses tenían una conciencia social desarrollada, es decir, un sistema de conceptos morales respecto al bien y el mal, pero el castigo del crimen por la colectividad no existía entre ellos. Si un individuo sufría un daño, le correspondía a él vengarse, con tal que lo quisiera o pudiera. Siempre, sin duda, se encontraban personas que abrazaban la causa del criminal, revelándose más fuerte la adhesión personal que la repugnancia por la acción cometida.»

Algunos etnólogos, como Robert Lowie en *Primitive Society* (Nueva York, 1947), se refieren a propósito de las sociedades primitivas a una «administración de la justicia». Lowie diferencia dos tipos de sociedades: las que poseen una «autoridad central» y las que no la poseen. En estas últimas, dice, el grupo de parentesco detiene el poder judicial, y *este grupo confronta a los restantes grupos de la misma manera que un Estado soberano confronta a todos los demás.* No puede haber «administración de la justicia», o sistema judicial, sin una instancia superior, capaz de arbitrar soberanamente, incluso entre los grupos más poderosos. Sólo esta instancia superior puede atajar cualquier posibilidad de *blood feud,* de interminable venganza. El propio Lowie admite que esta condición no se cumple:

> «En este caso, la solidaridad del grupo es la ley suprema: un individuo que ejerce alguna violencia contra un individuo de otro grupo será normalmente protegido por su propio grupo, mientras que el otro grupo apoyará a la víctima que reclama una venganza o una compensación. De modo que el asunto siempre puede provocar un ciclo de venganzas, o una guerra civil... Los chukchi pactan generalmente la paz después de un único acto de represalias, pero entre los ifugao la lucha puede proseguir casi interminablemente.»

Hablar en este caso de administración de la justicia, es abusar del sentido de los términos. El deseo de reconocer a las sociedades primitivas unas virtudes iguales o superiores a la nuestra en el control de la violencia no debe llevarnos a minimizar una diferencia esencial. Hablar como lo hace Lowie, equivale a perpetuar una manera de pensar muy extendida, según la cual la libre venganza *hace las veces* del sistema judicial allí donde éste no existe. Esta tesis, que parece impregnada de sentido común,

en realidad es completamente falsa y sirve de excusa a una infinidad de errores. Refleja la ignorancia de una sociedad, la nuestra, que disfruta desde hace tiempo de un sistema judicial que ya ha perdido la conciencia de sus efectos.

Si la venganza es un proceso infinito, no se le puede pedir que contenga la violencia, cuando ella es, para ser exactos, la que trata de contener. La prueba de que esto es así la aporta el propio Lowie cada vez que ofrece un ejemplo de «administración de la justicia», incluso en las sociedades que, en su opinión, poseen una «autoridad central». No es la ausencia del principio de justicia abstracta lo que se revela importante, sino el hecho de que la acción llamada «legal» esté siempre en manos de las propias víctimas y de sus allegados. En tanto que no exista un organismo soberano e independiente capaz de reemplazar a la parte lesionada y *reservarle la venganza,* subsiste el peligro de una escalada interminable. Los esfuerzos para acondicionar la venganza y para limitarla siguen siendo precarios; exigen, a fin de cuentas, una cierta voluntad de conciliación que puede estar presente de la misma manera que puede no estarlo. Es inexacto, por consiguiente, una vez más, hablar de «administración de justicia», incluso en el caso de instituciones tales como la *composición* o las diferentes variedades del *duelo judicial.* También en esos casos, según parece, conviene limitarse a las conclusiones de Malinowski: «*Para restaurar un equilibrio tribal alterado, sólo existen unos procedimientos lentos y complicados... No hemos descubierto ninguna costumbre o norma que recuerde nuestra administración de la justicia, conforme a un código y a unas reglas imprescriptibles.*»

Si no existe ningún remedio decisivo contra la violencia de las sociedades primitivas, ninguna cura infalible cuando se turba su equilibrio, cabe suponer que, en oposición a las medidas *curativas,* asumirán un papel de primer plano las medidas *preventivas.* Aquí es donde reaparece la definición de sacrificio propuesta anteriormente, definición que la convierte en un instrumento de prevención en la lucha contra la violencia.

En un universo en el que el menor conflicto puede provocar desastres, de la misma manera que la menor hemorragia en un hemofílico, el sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza. Ofrece al apetito de violencia, al que la voluntad ascética no basta para consumirse, una solución parcial y temporal, ciertamente, pero indefinidamente renovable, y sobre cuya eficacia son demasiado numerosos los testimonios positivos como para que pueda ser ignorada. El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de violencia. Ayuda a los hombres a mantener alejada la venganza.

En las sociedades sacrificiales, no hay situación crítica a la que no se responda con el sacrificio, pero existen determinadas crisis que parecen exigirlo especialmente. Estas crisis ponen siempre en cuestión la unidad

de la comunidad, y siempre se traducen en disensiones y discordias. Cuanto más aguda es la crisis, más «preciosa» debe ser la víctima.

Podemos ver una señal suplementaria de la acción ejercida por el sacrificio en el hecho de que desaparece en los lugares donde se establece un sistema judicial, en Grecia y en Roma especialmente. Desaparece su razón de ser. Cabe que continúe durante mucho tiempo, sin duda, pero en un estado de forma casi vacía; y nosotros lo recogemos generalmente en dicho estado, lo que refuerza nuestra idea de que las instituciones religiosas no tienen ninguna función real.

La hipótesis adelantada anteriormente se confirma: en las sociedades desprovistas de sistema judicial y, por ello, amenazadas por la venganza, es donde el sacrificio y el rito deben desempeñar en general un papel esencial. No debemos decir, sin embargo, que el sacrificio «reemplaza» el sistema judicial. En primer lugar, porque no se puede reemplazar lo que, sin duda, nunca ha existido, y luego porque, a falta de una renuncia voluntaria y unánime a toda violencia, el sistema judicial es, en su orden, irreemplazable.

Como minimizamos el peligro de la venganza ignoramos hasta qué punto puede ser útil el sacrificio. Jamás nos preguntamos de qué manera las sociedades carentes de penalidad judicial mantienen a raya una violencia que ya no percibimos. Nuestra ignorancia constituye un sistema cerrado. Nada puede desmentirla. No tenemos necesidad de lo religioso para resolver un problema del que se nos escapa hasta la existencia. De modo que lo religioso nos parece desprovisto de sentido. La solución nos oculta el problema y el desvanecimiento del problema nos oculta lo religioso en tanto que solución.

El misterio que constituyen para nosotros las sociedades primitivas va unido sin duda a esta ignorancia. Este misterio es el responsable de nuestras opiniones siempre extremas respecto a tales sociedades. A veces las consideramos muy superiores, otras, al contrario, muy inferiores a lo que nosotros somos. Es un único e idéntico orden de hecho, la ausencia de sistema judicial, lo que podría provocar muy bien esta oscilación de un extremo a otro, estos juicios constantemente excesivos. Nadie, sin duda, puede juzgar acerca de la mayor o menor cantidad de violencia de los individuos y, con mayor motivo, de las sociedades. Lo que, al contrario, es muy fácil juzgar es que la violencia, en una sociedad carente de sistema judicial, no se situará en los mismos espacios y no aparecerá bajo las mismas formas que en la nuestra. De acuerdo con los aspectos que retengan nuestra atención, se tenderá a pensar que tales sociedades están abandonadas a un salvajismo terrorífico o, al contrario, a idealizarlas, a presentarlas como unos modelos a imitar, como los únicos modelos de humanidad real.

En esas sociedades, los males que la violencia puede desencadenar son tan grandes, y tan aleatorios los remedios, que el acento recae sobre la prevención. Y el terreno de lo preventivo es fundamentalmente el terreno

religioso. La prevención religiosa puede tener un carácter violento. La violencia y lo sagrado son inseparables. La utilización «astuta» de determinadas propiedades de la violencia, en especial de su aptitud para desplazarse de objeto en objeto, se disimula detrás del rígido aparato del sacrificio ritual.

Las sociedades primitivas no están abandonadas a la violencia. Y, sin embargo, no son obligatoriamente menos violentas o menos «hipócritas» de lo que lo somos nosotros. Para ser completo, haría falta tomar en consideración, claro está, todas las formas de violencia más o menos ritualizadas que desvían la amenaza de los objetos próximos hacia unos objetos más lejanos, y muy especialmente la guerra. Está claro que la guerra no queda reservada a un único tipo de sociedad. El crecimiento prodigioso de los medios técnicos no constituye una diferencia esencial entre lo primitivo y lo moderno. En el caso del sistema judicial y de los ritos sacrificiales, en cambio, nos enfrentamos con unas instituciones cuya presencia y cuya ausencia podrían diferenciar muy bien las sociedades primitivas de un cierto tipo de «civilización». Son estas instituciones las que hay que interrogar para llegar, no a un juicio de valor, sino a un conocimiento objetivo.

El predominio de lo preventivo sobre lo curativo en las sociedades primitivas no se realizó exclusivamente en la vida religiosa. Cabe relacionar con esta diferencia las características generales de un comportamiento o de una psicología que sorprendían a los primeros observadores procedentes de Europa, y que sin duda no son universales, pero que quizás tampoco son siempre ilusorios.

En un universo en el que el menor paso en falso puede provocar unas consecuencias formidables, se entiende que las relaciones humanas estén marcadas por una prudencia que nos parece excesiva, y que exijan unas precauciones que nos parecen incomprensibles. Se conciben unos prolongados parloteos precediendo cualquier acción no prevista por la costumbre. Nos explicamos sin esfuerzo la negativa a introducirse en unas formas de juego o de competición que nos parecen anodinas. Cuando lo irremediable rodea a los hombres por todas partes, éstos demuestran, en ocasiones, esta «noble gravedad» ante la cual nuestros gestos atareados son siempre algo chuscos. Las preocupaciones comerciales, burocráticas o ideológicas que nos abruman aparecen como futilidades.

Entre la no-violencia y la violencia no existe, en las sociedades primitivas, el freno automático y omnipotente de instituciones que nos determinan tanto más estrechamente cuanto más olvidado está su papel. Este freno omnipresente es el que nos permite franquear impunemente, sin que lleguemos a darnos cuenta, unos límites prohibidos para los primitivos. En las sociedades «civilizadas», las relaciones, incluso entre perfectos extraños, se caracterizan por una familiaridad, una movilidad y una audacia incomparables.

Lo religioso tiende siempre a apaciguar la violencia, a impedir su desen-

cadenamiento. Los comportamientos religiosos y morales apuntan a la no-violencia de manera inmediata en la vida cotidiana, y de manera mediata, frecuentemente, en la vida ritual, por el intermediario paradójico de la violencia. El sacrificio abarca el conjunto de la vida moral y religiosa, pero al término de un rodeo bastante extraordinario. No hay que olvidar, por otra parte, que para ser eficaz el sacrificio debe realizarse en el espíritu de la *pietas* que caracteriza todos los aspectos de la vida religiosa. Comenzamos a entrever por qué aparece a un tiempo como una acción culpable y como una acción muy santa, como una violencia ilegítima y como una violencia legítima. Pero todavía estamos muy lejos de una comprensión satisfactoria.

La religiosidad primitiva domestica la violencia, la regula, la ordena y la canaliza, a fin de utilizarla contra toda forma de violencia propiamente intolerable, y ello en una atmósfera general de no-violencia y de apaciguamiento. Define una extraña combinación de violencia y no-violencia. Cabe decir más o menos lo mismo del sistema judicial.

Todos los medios practicados en alguna ocasión por los hombres para protegerse de la venganza interminable podrían estar emparentados entre sí. Es posible agruparlos en tres categorías: 1) los medios preventivos referidos todos ellos a unas desviaciones sacrificiales del espíritu de venganza; 2) los arreglos y las trabas a la venganza, como las *composiciones*, duelos judiciales, etc., cuya acción curativa sigue siendo precaria; 3) el sistema judicial cuya eficacia curativa es inigualable.

El orden en que estos medios se presentan va en el sentido de una eficacia creciente. El paso de lo preventivo a lo curativo corresponde a una historia real, por lo menos en el mundo occidental. Los primeros medios curativos están, a todos los respectos, entre un estado puramente religioso y la extrema eficacia del sistema judicial. Poseen en sí mismos un carácter ritual y están frecuentemente asociados al sacrificio.

En las sociedades primitivas, los procedimientos curativos siguen siendo rudimentarios a nuestros ojos; vemos en ellos unos meros «tanteos» hacia el sistema judicial, pues su interés pragmático es muy visible: no es por el culpable por quién más se interesa, sino por las víctimas no vengadas, de las que procede el peligro más inminente; hay que dar a estas víctimas una satisfacción estrictamente medida, la que satisfará su deseo de venganza sin encenderlo en otra parte. No se trata de legislar respecto al bien y al mal, ni tampoco de hacer respetar una justicia abstracta, se trata de preservar la seguridad del grupo poniendo frenos a la venganza, preferentemente a través de una reconciliación basada en un arreglo o, si la reconciliación es imposible, de un encuentro armado, organizado de tal manera que la violencia no tenga que propagarse más allá de su centro; este encuentro se desarrollará a campo cerrado, bajo una forma regulada, entre unos adversarios bien determinados; se celebrará de una vez por todas...

Cabe admitir que todos estos procedimientos curativos ya se «encaminan» hacia el sistema judicial. Pero la evolución, si existe, no es continua. El punto de ruptura se sitúa en el momento en que la intervención de un sistema judicial independiente pasa a ser *apremiante*. Sólo entonces los hombres quedan liberados del terrible deber de la venganza. La intervención judicial ya no tiene el mismo carácter de urgencia terrible; su significación sigue siendo la misma pero puede borrarse e incluso desaparecer por completo. El sistema funcionará tanto mejor cuanto menos conciencia tenga de su función. Así, pues, este sistema podrá —y tan pronto como le sea posible— reorganizarse en torno al culpable y el principio de la culpabilidad, siempre en torno a la retribución, en suma, pero erigida en principio de justicia abstracto que los hombres estarían encargados de hacer respetar.

En un principio claramente destinados a moderar la venganza, los procedimientos «curativos» se van rodeando de misterio, como se ve, a medida que ganan en eficacia. Cuanto más se desplaza el punto focal del sistema de la prevención religiosa hacia los mecanismos de la retribución judicial, más avanza la ignorancia que siempre ha presidido la institución sacrificial hacia estos mecanismos y tiende, a su vez, a rodearlos.

A partir del momento en que es el único en reinar, el sistema judicial sustrae su función a las miradas. Al igual que el sacrificio, disimula —aunque al mismo tiempo revela— lo que le convierte en lo mismo que la venganza, una venganza parecida a todas las demás, diferente sólo en que no tendrá consecuencias, en que no será vengada. En el primer caso, la víctima no es vengada porque no es la «buena»; en el segundo, la víctima sobre la que se abate la violencia es la «buena», pero se abate con una fuerza y una autoridad tan masivas que no hay respuesta posible.

Se objetará que la función del sistema judicial no aparece realmente disimulada; no ignoramos, y es un hecho, que la justicia se interesa más por la seguridad general que por la justicia abstracta; no por ello dejamos de creer que este sistema se basa en un principio de justicia que le es propio y del que carecen las sociedades primitivas. Para convencerse de ello, basta con leer los trabajos sobre el tema. Siempre nos imaginamos que la diferencia decisiva entre el primitivo y el civilizado consiste en una cierta impotencia del primitivo en identificar el culpable y en respetar el principio de culpabilidad. Respecto a este punto nos engañamos a nosotros mismos. Si el primitivo parece desviarse del culpable, con una obstinación que aparece ante nuestros ojos como estupidez o como perversidad, es porque teme alimentar la venganza.

Si nuestro sistema nos parece más racional se debe, en realidad, a que es más estrictamente adecuado al principio de venganza. La insistencia respecto al castigo del culpable no tiene otro sentido. En lugar de ocuparse de impedir la venganza, de moderarla, de eludirla, o de desviarla hacia un objetivo secundario, como hacen todos los procedimientos propiamente religiosos, el sistema judicial *racionaliza* la venganza, consigue aislarla y limitarla como pretende; la manipula sin peligro; la convierte en una *téc-*

nica extremadamente eficaz de curación y, secundariamente, de prevención de la violencia.

Esta racionalización de la venganza no tiene nada que ver con un arraigo comunitario más directo o más profundo; reposa, muy al contrario, en la independencia soberana de la autoridad judicial que está acreditada de una vez por todas, y cuyas decisiones ningún grupo, ni siquiera la colectividad unánime, en principio por lo menos, puede poner en discusión. Al no representar ningún grupo especial, al no ser otra cosa que ella misma, la autoridad judicial no depende de nadie en particular, y está, pues, al servicio de todos y todos se inclinan ante sus decisiones. El sistema judicial es el único que jamás vacila en aplicar la violencia en su centro vital porque posee sobre la venganza un monopolio absoluto. Gracias a este monopolio, consigue, normalmente, sofocar la venganza en lugar de exasperarla, de extenderla o de multiplicarla, como haría el mismo tipo de comportamiento en una sociedad primitiva.

Así, pues, el sistema judicial y el sacrificio tienen, a fin de cuentas, la misma función, pero el sistema judicial es infinitamente más eficaz. Sólo puede existir asociado a un poder político realmente fuerte. Al igual que todos los progresos técnicos, constituye un arma de doble filo, tanto de opresión como de liberación, y así es como se presenta ante los primitivos cuya mirada, respecto a este punto, es sin duda más objetiva que la nuestra.

Si en nuestros días aparece su función, es porque escapa al retiro que necesita para ejercerse de manera conveniente. En este caso, cualquier comprensión es crítica, coincide con una crisis del sistema, con una amenaza de desintegración. Por muy imponente que sea, el aparato que disimula la identidad real de la violencia ilegal y de la violencia legal acaba siempre por descascarillarse, resquebrajarse y finalmente derrumbarse. Aflora la verdad subyacente y resurge la reciprocidad de las represalias, no únicamente de manera teórica, como una verdad meramente intelectual que se presentaría a las personas sabias, sino como una realidad siniestra, un círculo vicioso al cual se creía haber escapado y que reafirma su poder.

Todos los procedimientos que permiten a los hombres moderar su violencia son análogos en tanto que ninguno de ellos es ajeno a la violencia. Eso lleva a pensar que están todos enraizados en lo religioso. Como hemos visto, lo religioso en sentido estricto coincide con los diferentes modos de la prevención; también los procedimientos curativos están impregnados de lo religioso, tanto bajo la forma rudimentaria que casi siempre acompaña a los ritos sacrificiales como bajo la forma judicial. En un sentido amplio, lo religioso coincide, sin lugar a dudas, con la oscuridad que invade el sistema judicial cuando éste toma el relevo del sacrificio. Esta oscuridad coincide con la trascendencia efectiva de la violencia santa, legal y legítima, frente a la inmanencia de la violencia culpable e ilegal.

De igual manera que las víctimas sacrificiales son ofrecidas, en principio, a la complacida divinidad, el sistema judicial se refiere a una teología

que garantiza la verdad de su justicia. Esta teología puede llegar a desaparecer, como ha desaparecido en nuestro mundo, y la trascendencia del sistema permanece intacta. Pasan siglos antes de que los hombres se den cuenta de que no hay diferencia entre su principio de justicia y el principio de la venganza.

Sólo la trascendencia del sistema, efectivamente reconocida por todos, sean cuales fueren las instituciones que la concretan, puede asegurar su eficacia preventiva o curativa distinguiendo la violencia santa y legítima, e impidiendo que se convierta en objeto de recriminaciones y de contestaciones, es decir, que recaiga en el círculo vicioso de la venganza.

Sólo un elemento fundador único y que no podemos llamar de otra manera que religioso, en un sentido más profundo que el teológico, siempre fundador entre nosotros en tanto que siempre disimulado, aunque cada vez lo esté menos y el edificio fundado por él vacile cada vez más, permite interpretar nuestra ignorancia actual tanto respecto a la violencia como a lo religioso, de modo que lo segundo nos proteja de lo primero y se oculte detrás de él, y viceversa. Si no siempre comprendemos lo religioso, no se debe, pues, a que permanezcamos fuera de él, sino a que seguimos estando dentro, por lo menos en lo esencial. Los grandilocuentes debates sobre la muerte de Dios y del hombre no tienen nada de radical; siguen siendo teológicos y, por tanto, sacrificiales en el sentido amplio de la palabra, ya que disimulan el problema de la venganza, totalmente concreto por una vez y en absoluto filosófico, puesto que se trata de la venganza interminable, como se nos había dicho, que amenaza con recaer sobre los hombres después de la muerte de toda divinidad. Una vez que ha desaparecido la trascendencia, religiosa, humanista, o de cualquier otro tipo, para definir una violencia legítima y asegurar su especificidad frente a toda violencia ilegítima, la legitimidad y la ilegitimidad de la violencia dependen definitivamente de la opinión de cada cual, es decir, a la oscilación vertiginosa y a la desaparición. Ahora existen tantas violencias legítimas como violentas, lo que equivale a decir que no existe ninguna. Sólo una trascendencia cualquiera, haciendo creer en una diferencia entre el sacrificio y la venganza, o entre el sistema judicial y la venganza, puede *engañar* duraderamente a la violencia.

A ello se debe que la comprensión del sistema, su demistificación, coincida obligatoriamente con su disgregación. Esta demistificación sigue siendo sacrificial, e incluso religiosa, hasta el momento, por lo menos, en que no pueda terminarse, en el sentido de que se crea no-violenta o menos violenta que el sistema. En realidad, cada vez es más violenta; si bien su violencia es menos «hipócrita», es más activa, más virulenta, y anuncia siempre una violencia todavía peor, una violencia desmesurada.

Detrás de la diferencia a un tiempo práctica y mítica, hay que afirmar la no-diferencia, la identidad positiva de la venganza, del sacrificio y de la penalidad judicial. Como esos tres fenómenos son idénticos, en caso de crisis tienden siempre a recaer los tres en la misma violencia indiferencia-

da. Esta asimilación puede parecer exagerada, e incluso inverosímil, mientras es formulada en abstracto. Hay que entenderla a partir de ilustraciones concretas; hay que poner a prueba su fuerza explicativa. Numerosas costumbres e instituciones que parecen ininteligibles, inclasificables y «aberrantes» en su ausencia, se aclaran bajo su luz.

En *Primitive Society,* siempre a propósito de las reacciones colectivas al acto de violencia, Lowie menciona un hecho digno de provocar nuestra curiosidad:

> «Los chukchi firman generalmente la paz después de un acto único de represalias... Mientras que los ifugao tienden a apoyar a sus parientes prácticamente en todas las circunstancias, los chukchi intentan a menudo evitar una pelea inmolando a un miembro de la familia.»

Como en toda inmolación sacrificial o castigo legal, se trata en este caso de impedir un ciclo de venganza. Esto es lo que entiende Lowie. Al matar a uno de los suyos, los chukchi toman la delantera; ofrecen una víctima a sus enemigos potenciales, invitándoles de este modo a no vengarse, a no cometer un acto que constituiría una nueva afrenta y que sería, una vez más, indispensable vengar. Este elemento de expiación tiene algún parecido con el sacrificio, parecido que acaba de reforzar, claro está, la elección de la víctima, el hecho de que la víctima no es el culpable.

No cabe incluir, sin embargo, la costumbre chukchi entre los sacrificios. Jamás, en efecto, una inmolación propiamente ritual está directa y abiertamente unida a una primera efusión de sangre, de carácter irregular. Jamás aparece como la contrapartida de un acto determinado. La razón de que la significación del sacrificio siempre se nos haya escapado, y que la relación entre el sacrificio y la violencia permanezca desconocida, se debe a que dicho vínculo no aparece jamás. En este caso, se revela esta significación y de manera demasiado espectacular como para que sea posible definir el acto como ritual.

¿Es posible, en tal caso, incluir esta acción dentro de los castigos legales, es posible hablar a su respecto de «administración de la justicia»? No, pues la víctima del segundo homicidio no es culpable del primero. Cabe invocar, claro está, como hace Lowie, una «responsabilidad colectiva», pero no es suficiente. Cuando se pide la intervención de la responsabilidad colectiva, siempre es a falta, o como añadidura, del auténtico responsable, o también en la indiferencia total a toda responsabilidad individual. La responsabilidad colectiva nunca excluye sistemáticamente al auténtico culpable. Y en este caso se trata exactamente de dicha exclusión. Aunque pueda parecer dudoso, en tal o cual ejemplo concreto, esta exclusión del culpable parece demasiado bien demostrada como para que no deba ser vista como un fenómeno significativo, una actitud cultural que hay que explicar.

No debemos refugiarnos aquí en un determinado tipo de «mentalidad primitiva» y alegar «una posible confusión entre el individuo y el grupo». Si los chukchi perdonan al culpable no es porque distingan mal la culpabilidad; lo hacen, al contrario, porque la distinguen perfectamente. En otras palabras, es en tanto que culpable que éste ha sido perdonado. Los chukchi piensan tener buenas razones para actuar tal como lo hacen y son estas razones las que se trata de descubrir.

Convertir al culpable en víctima sería realizar el mismo acto que exige la venganza, sería obedecer estrictamente las exigencias del espíritu violento. Al inmolar no al culpable sino a uno de sus allegados, se apartan de una reciprocidad perfecta que se rechaza porque es demasiado abiertamente vengativa. Si la contraviolencia recae sobre el propio violento, participa, por este mismo hecho, de su violencia, y ya no se distingue de ésta. Ya es venganza a punto de desmesurarse, y se lanza a lo mismo que tiene por objetivo prevenir.

No se puede prescindir de la violencia para acabar con la violencia. Pero precisamente por eso la violencia es interminable. Cada cual puede proferir la última palabra de la violencia y así se avanza de represalia en represalia sin que intervenga nunca ninguna conclusión verdadera.

Al excluir al propio culpable de cualquier represalia, los chukchi se esfuerzan en no caer en el círculo vicioso de la venganza. Quieren embrollar las pistas, de una manera suficiente pero no exagerada, pues pretenden no despojar a su acto de su significación primordial, que es la de una respuesta al homicidio inicial, un auténtico pago de la deuda contraída por uno de los suyos. Para satisfacer las pasiones provocadas por el homicidio, hay que oponerle un acto que no se parezca demasiado a la venganza deseada por el adversario pero que tampoco difiera excesivamente de ella. Un acto semejante se parecerá a un tiempo al castigo legal y al sacrificio, sin confundirse con ninguno de los dos. Se parece al castigo legal en que se trata de una reparación, de una retribución violenta. Los chukchi aceptan el sufrimiento, imponen a los suyos la misma pérdida violenta que han infligido a otra comunidad. El acto se parece al sacrificio en que la víctima del segundo homicidio no es culpable del primero. Ese es el elemento que nos parece absurdo, ajenos a la razón: ¡no se respeta el principio de culpabilidad! Este principio se nos antoja tan admirable y absoluto que no concebimos que sea rechazado. Siempre que está ausente, imaginamos alguna carencia en la percepción, alguna deficiencia intelectual.

Lo que aquí se rechaza es nuestra razón; se rechaza porque coincide con una aplicación demasiado estricta del principio de venganza y, como tal, cargada de peligros futuros.

Al exigir una relación directa entre la culpabilidad y el castigo, creemos aprehender una verdad que escapa a los primitivos. Somos nosotros, por el contrario, los que estamos ciegos a una amenaza muy real en el universo primitivo, la «escalada» de la venganza, la violencia desmedida.

Eso es, sin duda, lo que procuran exorcizar las aparentes extravagancias de las costumbres primitivas y de la violencia religiosa.

Detrás del extraño rechazo de tocar físicamente el *anatema*, en el universo griego, especialmente, hay un temor análogo, sin duda, al que motiva la costumbre chukchi. Causar violencia al violento es dejarse contaminar por su violencia. Se arreglan para situar el anatema en una situación tal que no pueda sobrevivir; nadie, a no ser él mismo, será directamente responsable de su muerte, nadie le causa violencia. Se abandona al desdichado solo, sin víveres, en pleno mar o en la cima de una montaña, se le obliga a arrojarse de lo alto de un acantilado. La exposición de los niños maléficos obedece, según parece, a una preocupación del mismo tipo.

Todas estas costumbres nos parecen absurdas, poco razonables, cuando están lejos de carecer de razones y estas razones obedecen a una lógica coherente. Se trata siempre de concebir y de ejecutar una violencia que no resulte a las violencias anteriores lo que un eslabón más, en una cadena, es a los eslabones que le preceden y a los que le siguen; se piensa en una violencia radicalmente distinta, en una violencia realmente decisiva y terminal, en una violencia que ponga fin, de una vez por todas, a la violencia.

Los primitivos se esfuerzan en romper la simetría de las represalias al nivel de la forma. Contrariamente a nosotros, perciben perfectamente la repetición de lo idéntico e intentan ponerle un final a través de lo *diferente*. Los modernos, en cambio, no temen la reciprocidad violenta. Esta es la que estructura cualquier castigo legal. El carácter aplastante de la intervención judicial le impide ser un primer paso en el círculo vicioso de las represalias. Nosotros ni siquiera vemos lo que asusta a los primitivos en la pura reciprocidad vengativa. A esto se debe que se nos escapen las razones del comportamiento chukchi o las precauciones con respecto al *anatema*.

Es evidente que la solución chukchi no se confunde con la venganza, pero tampoco con el sacrificio ritual o con el castigo legal. Y, sin embargo, no es ajena a ninguno de estos tres fenómenos. Se sitúa en un lugar en el que la venganza, el sacrificio y el castigo legal parecen coincidir. Si ninguno de los pensamientos actuales es capaz de pensar estos mismos fenómenos como susceptibles de coincidir, no hay que esperar de ellos mucha luz sobre los problemas que nos interesan.

* * *

Cabe leer en la costumbre chukchi un gran número de implicaciones psicológicas, de interés limitado. Cabe pensar, por ejemplo, que al no ejecutar al culpable sino a uno de sus allegados, los chukchi quieren mostrarse conciliadores a la vez que se niegan a «perder prestigio». Es posible, pero también cabe imaginar una cosa totalmente distinta; es posible enumerar mil posibilidades diferentes y contradictorias. Es inútil perderse en este laberinto; la formulación religiosa domina sobre las hipótesis psicológicas; no hace ninguna de ellas necesaria pero tampoco elimina ninguna.

En este caso, la noción religiosa esencial es la de impureza ritual. Las observaciones anteriores pueden servir de introducción a una investigación sobre este concepto. La violencia es la causa de la impureza ritual. En muchos casos, se trata de una verdad evidente e indudable.

Dos hombres llegan a las manos; tal vez corre la sangre; estos dos hombres ya son *impuros*. Su impureza es contagiosa; permanecer junto a ellos comporta el riesgo de verse mezclado en su pelea. Sólo hay un medio seguro de evitar la impureza, es decir, el contacto con la violencia, el contagio de esta violencia, y es alejarse de ella. Ninguna idea de deber o de interdicción moral está presente. La contaminación es un peligro terrible al que, a decir verdad, sólo los seres ya impregnados de impureza, ya contaminados, no dudan en exponerse.

Si todo contacto, incluso furtivo, con un ser impuro llena de impureza, lo mismo ocurrirá, *a fortiori*, con todo contacto violento y hostil. Si hay que recurrir a cualquier precio a la violencia, que por lo menos la víctima sea pura, y no se haya mezclado con la pelea maléfica. Eso es lo que se dicen los chukchi. Nuestro ejemplo muestra claramente que las nociones de impureza y de contagio tienen una solvencia en el plano de las relaciones humanas. Detrás de ellas se disimula una realidad formidable. Ahora bien, eso es lo que la etnología religiosa ha negado durante mucho tiempo. Los observadores modernos, en especial en la época de Frazer y de sus discípulos, no veían en absoluto esta realidad, en primer lugar porque para ellos no existía y también porque la religión primitiva hace cuanto puede por camuflarla; ideas como las de impureza o de contagio, por la materialidad que suponen, revelan un procedimiento esencial de este camuflaje. Una amenaza que pesa sobre las relaciones entre los hombres y que depende exclusivamente de estas relaciones es presentada bajo una forma enteramente *reificada*. La noción de impureza ritual puede degenerar hasta el punto de ser únicamente una terrorífica creencia en la virtud maléfica del contacto material. La violencia se ha transfigurado en una especie de fluido que impregna los objetos y cuya difusión parece obedecer a unas leyes meramente físicas, algo así como la electricidad o el «magnetismo» balzaquiano. Lejos de disipar la ignorancia y de recuperar la realidad que se oculta detrás de estas distorsiones, el pensamiento moderno la agrava y la refuerza; colabora en el escamoteo de la violencia aislando lo religioso de toda realidad, convirtiéndolo en un cuento para niños.

Un hombre se ahorca; su cadáver es impuro, pero también la cuerda que ha utilizado para ahorcarse, el árbol del que ha colgado esta cuerda,

el suelo que rodea este árbol; la impureza disminuye a medida que nos alejamos del cadáver. Todo ocurre como si, del lugar en que la violencia se ha manifestado y de los objetos que ha afectado directamente, se desprendieran unas emanaciones sutiles que penetran todos los objetos del entorno y que tienden a disminuir con el tiempo y con la distancia.

En determinada ciudad ha tenido lugar una terrible matanza. Esta ciudad envía unos embajadores a otra. Son impuros; se evita en la medida de lo posible tocarlos, hablarles, o incluso permanecer en su presencia. Después de su marcha, se multiplican los ritos purificadores, las aspersiones de agua lustral, los sacrificios, etc.

Si Frazer y su escuela ven en el miedo del contagio impuro el criterio por excelencia de lo «irracional» y de lo «supersticioso» en el pensamiento religioso, otros observadores, al contrario, lo han convertido prácticamente en una ciencia *avant la lettre*. Esta perspectiva está basada en unas sorprendentes coincidencias entre ciertas precauciones científicas y determinadas precauciones rituales.

Existen algunas sociedades en las que una enfermedad contagiosa, la viruela, posee su dios especial. Durante toda la duración de su enfermedad, los enfermos están consagrados a ese dios; viven aislados de la comunidad y confiados al cuidado de un «iniciado» o, si se prefiere, de un sacerdote del dios, o sea de un hombre que ha contraído anteriormente la enfermedad y ha sobrevivido a ella. Este hombre participa ahora de la fuerza del dios, está inmunizado contra los efectos de su violencia.

Es fácil imaginar como, impresionados por ejemplos de ese tipo, algunos intérpretes han creído descubrir, en el origen de la impureza ritual, una intuición vaga pero real de las teorías microbianas. Se rechaza, generalmente, este punto de vista bajo el pretexto de que no todos los esfuerzos, muy al contrario, para protegerse de la impureza ritual van en el mismo sentido que la higiene moderna. Esta crítica es insuficiente; no nos impide comparar, en efecto, las precauciones inútiles con una medicina todavía balbuciente, pero ya parcialmente eficaz, la del siglo pasado por ejemplo.

La teoría que ve en el terror religioso una especie de pre-ciencia, apunta a algo interesante pero tan parcial y fragmentario que tenemos que calificar de falso. Dicha teoría sólo podía nacer en una sociedad y en un medio en el que la *enfermedad* aparece como la única fatalidad que sigue pesando sobre el hombre, la última amenaza a domeñar. En la idea primitiva de contagio es más que evidente que no está ausente la enfermedad epidémica. En el cuadro de conjunto de la impureza ritual no cabe duda de que aparece la enfermedad, pero sólo constituye una parcela más. Nosotros aislamos esta parcela por ser la única en que el concepto moderno y científico de contagio, exclusivamente patológico, coincide con la noción primitiva, que tiene una extensión mucho mayor.

En la perspectiva religiosa, el terreno en que el contagio sigue siendo real para nosotros no se diferencia de los terrenos en que ha dejado de serlo. Eso no significa que la religión primitiva esté sujeta al tipo de «confusión» de que la acusaron en sus tiempos un Frazer o un Lévy-Bruhl. La asimilación de las enfermedades contagiosas y de la violencia bajo todas sus formas, uniformemente consideradas, también ellas, como contagiosas, se apoya en un conjunto de índices concordantes que componen un cuadro de una coherencia extraordinaria.

Una sociedad *primitiva*, una sociedad que no posea un sistema judicial, está expuesta, como se ha dicho, a la escalada de la venganza, a la aniquilación pura y simple que ahora denominamos violencia esencial; se ve obligada a adoptar respecto a esta violencia unas actitudes incomprensibles para nosotros. Siempre tropezamos con dificultades para entender las cosas por las dos mismas razones: la primera es que no sabemos absolutamente nada respecto a la violencia esencial, ni siquiera su existencia; la segunda es que los mismos pueblos primitivos sólo conocen esta violencia bajo una forma casi enteramente deshumanizada, es decir, bajo las apariencias parcialmente engañosas de lo *sagrado*.

Consideradas en su conjunto, por absurdas que puedan parecernos algunas de las precauciones rituales dirigidas contra la violencia, no tienen nada de ilusorio. Es lo que ya hemos comprobado, a fin de cuentas, respecto al sacrificio. Si la *catharsis* sacrificial consigue impedir la propagación desordenada de la violencia, es realmente una especie de *contagio* lo que llega a atajar.

Si echamos una mirada hacia atrás, descubriremos que, desde el principio, la violencia se nos ha revelado como algo eminentemente comunicable. Su tendencia a precipitarse sobre un objeto de recambio, a falta del objeto originariamente apuntado, puede describirse como una especie de contaminación. La violencia largo tiempo comprimida siempre acaba por esparcirse por los alrededores; ¡ay de quien, a partir de aquel momento, quede a su alcance! Las precauciones rituales tienden, por una parte, a prevenir este tipo de difusión y, por otra, a proteger, en la medida de lo posible, a los que se encuentran repentinamente implicados en una situación de impureza ritual, es decir, de violencia.

La menor violencia puede provocar una escalada de cataclismos. Aunque esta verdad, sin llegar a desaparecer del todo, sea difícilmente visible en nuestros días, al menos en nuestra vida cotidiana, todos sabemos que el espectáculo de la violencia tiene algo de «contagioso». A veces es casi imposible sustraerse a este contagio. Respecto a la violencia, la intolerancia puede revelarse tan fatal, a fin de cuentas, como la tolerancia. Cuando la violencia se hace manifiesta, hay unos hombres que se entregan libremente a ella, incluso con entusiasmo; hay otros que se oponen a sus progresos; pero son ellos, con frecuencia, quienes permiten su triunfo. No existe regla universalmente válida ni principio que consiga resistir. Hay momentos en que todos los remedios son eficaces, tanto la intransigencia como el compromiso; existen otros, por el contrario, en que todos son inútiles; no consiguen otra cosa que aumentar el mal que pretenden contrarrestar.

Siempre llega, según parece, el momento en que sólo se puede oponer a la violencia otra violencia; importa poco, en tal caso, el triunfo o el fracaso, siempre es ella la vencedora. La violencia posee unos extraordinarios efectos *miméticos,* a veces directos y positivos, otras indirectos y negativos. Cuanto más se esfuerzan los hombres en dominarla, más alimentos le ofrecen; convierte en medio de acción los obstáculos que se cree oponerle; se parece a un incendio que devora cuanto se arroja sobre él con la intención de sofocarlo.

Acabamos de recurrir a la metáfora del fuego; hubiéramos podido recurrir a la tempestad, al diluvio, al terremoto. Al igual que la peste, no serían, para ser exactos, unas metáforas, exclusivamente unas metáforas. Eso no significa que nos apuntemos a la tesis que convierte lo sagrado en una simple transfiguración de los fenómenos naturales.

Lo sagrado es todo aquello que domina al hombre con tanta mayor facilidad en la medida en que el hombre se cree capaz de dominarlo. Es, pues, entre otras cosas pero de manera secundaria, las tempestades, los incendios forestales, las epidemias que diezman una población. Pero también es, y, fundamentalmente, aunque de manera más solapada, la violencia de los propios hombres, la violencia planteada como externa al hombre y confundida, a partir de entonces, con todas las demás fuerzas que pesan sobre el hombre desde fuera. La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.

Seguimos sin saber cómo consiguen los hombres situar su propia violencia fuera de ellos mismos. Una vez que lo han conseguido, sin embargo, una vez que lo sagrado se ha convertido en esta sustancia misteriosa que merodea en torno a ellos, que los inviste desde fuera sin llegar a ser realmente ellos mismos, que los atormenta y los brutaliza, un poco a la manera de las epidemias o de las catástrofes naturales, se encuentran confrontados por un conjunto de fenómenos heterogéneos para nosotros pero cuyas analogías son realmente muy notables.

Si se quiere evitar la enfermedad, es conveniente evitar los contactos con los enfermos. Es igualmente conveniente evitar los contactos con la rabia homicida si uno no quiere entrar en una rabia homicida o hacerse matar, lo que, a fin de cuentas, equivale a lo mismo, pues la primera consecuencia acaba siempre por provocar la segunda.

Existen, a nuestros ojos, dos tipos diferentes de «contagio». La ciencia moderna sólo se interesa por el primero y confirma su realidad de manera deslumbrante. Es muy posible que el segundo tipo de contagio fuera, con mucho, más importante en las condiciones definidas anteriormente como primitivas, es decir, en la ausencia de cualquier sistema judicial.

Bajo el título de la impureza ritual, el pensamiento religioso engloba todo un conjunto de fenómenos, disparatados y absurdos en la perspectiva científica moderna, pero cuya realidad y cuyas semejanzas aparecen por poco que se las distribuya en torno de la violencia esencial que ofrece la materia principal y el fundamento último de todo el sistema.

Entre la enfermedad, por ejemplo, y la violencia voluntariamente infligida por un enemigo, existen unas relaciones innegables. Los sufrimientos del enfermo son análogos a los que hace sufrir una herida. El enfermo corre el peligro de morir. La muerte amenaza, igualmente, a todos aquellos que de una u otra manera, activa o pasiva, están implicados en la violencia. La muerte no es más que la peor violencia que le puede sobrevenir al hombre. No es menos razonable, en suma, considerar bajo un mismo apartado todas las causas, más o menos misteriosas y contagiosas, susceptibles de provocar la muerte, que crear una categoría aparte para una sola de ellas, como hacemos en el caso de la enfermedad.

Hay que recurrir a determinadas formas de empirismo para entender el pensamiento religioso. Este pensamiento tiene exactamente el mismo objetivo que la investigación tecno-científica moderna, y es la acción práctica. Todas las veces que el hombre está realmente deseoso de alcanzar unos resultados concretos, todas las veces que se siente acuciado por la realidad, abandona las especulaciones abstractas y retorna a una especie de empirismo tanto más prudente y mezquino cuanto más y más de cerca le apretan las fuerzas que intenta dominar o, por lo menos, distanciar.

Entendido en sus formas más simples, tal vez las más elementales, lo religioso jamás se interroga acerca de la naturaleza final de las fuerzas terribles que asedian al hombre; se limita a observarlas a fin de determinar las secuencias regulares, las «propiedades» constantes que permitirán prever determinados hechos, que ofrecerán al hombre unos puntos de referencia capaces de determinar la conducta a seguir.

El empirismo religioso siempre llega a la misma conclusión: hay que mantenerse lo más alejado posible de las fuerzas de lo sagrado, hay que evitar todos los contactos. Así, pues, el empirismo religioso coincide, en determinados puntos, con el empirismo médico o con el empirismo científico en general. A ello se debe que algunos observadores crean reconocer en él una primera forma de ciencia.

Este mismo empirismo, sin embargo, puede terminar en unos resultados tan aberrantes, desde nuestro punto de vista, puede mostrarse tan rígido, tan mezquino, tan miope, que es tentador explicarlo por algún tipo de trastorno del psiquismo. No es posible ver las cosas de esta manera sin convertir la totalidad del mundo primitivo en un «enfermo» ante el cual nosotros, los «civilizados», aparecemos como «sanos».

Los mismos psiquiatras que presentan las cosas bajo este aspecto no vacilan, cuando les parece, en invertir sus categorías: entonces es la «civilización» la enferma, y sólo puede serlo en oposición a lo primitivo, el cual aparece esta vez como el prototipo de lo «sano». Sea cual fuere la manera de manipularlos, los conceptos de salud y de enfermedad son inadecuados para explicar las relaciones entre las sociedades primitivas y la nuestra.

Las precauciones rituales que parecen dementes o, por lo menos, «muy exageradas» en un contexto moderno son, a decir verdad, razonables en su contexto propio, es decir, en la ignorancia extrema en que se halla lo reli-

gioso respecto a una violencia que sacraliza. Cuando los hombres creen sentir sobre su nuca el aliento del Cíclope de la *Odisea,* atienden a lo más urgente; no pueden permitirse el lujo de tomarse demasiada confianza con el tipo de medidas que requiere esta situación crítica. Es mejor pecar por exceso que por defecto.

Cabe comparar la actitud religiosa a la de una ciencia médica que se encontrara repentinamente confrontada con una enfermedad de tipo desconocido. Se declara una epidemia. No se consigue aislar el agente patógeno. ¿Cuál es, en tal caso, la actitud propiamente científica, qué conviene hacer? Conviene tomar no sólo *algunas* de las precauciones que exigen las formas patológicas conocidas, sino todas sin excepción. Idealmente, convendría inventar otras nuevas, ya que no sabemos nada del enemigo que hay que rechazar.

Una vez identificado el microbio de la epidemia, algunas de las precauciones tomadas antes de la identificación pueden manifestarse inútiles. Sería absurdo perpetuarlas; pero era razonable exigirlas en tanto que persistiera la ignorancia.

La metáfora no es válida hasta sus últimas consecuencias. Ni los primitivos ni los modernos consiguen jamás identificar el microbio de la peste llamada violencia. La civilización occidental es todavía menos capaz de aislarla y de analizarla, y formula en relación con la enfermedad unas ideas mucho más superficiales, puesto que hasta nuestros días siempre ha disfrutado, respecto a sus formas más virulentas, de una protección probablemente muy misteriosa, de una inmunidad que visiblemente no es obra suya, pero de la que podría, en cambio, ser la obra.

* * *

Uno de los más conocidos «tabúes» primitivos, el que tal vez ha hecho correr más tinta, se refiere a la sangre menstrual. Es impura. Las mujeres que menstrúan son obligadas a aislarse. Se les prohíbe tocar los objetos de uso común, y en ocasiones hasta sus propios alimentos que podrían contaminar...

¿Cuál es la explicación de esta impureza? Es preciso considerar la menstruación dentro del marco más general del derramamiento de sangre. La mayoría de los hombres primitivos adoptan precauciones extraordinarias para no entrar en contacto con la sangre. Cualquier sangre derramada al margen de los sacrificios rituales, en un accidente por ejemplo, o en un acto de violencia, es impura. Esta impureza universal de la sangre derramada procede muy directamente de la definición que acabamos de proponer: la impureza ritual está presente en todas partes donde se pueda temer la violencia. Mientras los hombres disfrutan de la tranquilidad y de la seguridad, no se ve la sangre. Tan pronto como se desencadena la violencia, la sangre se hace visible; comienza a correr y ya es imposible detenerla, se introduce por todas partes, se esparce y se exhibe de manera desordenada. Su fluidez expresa el carácter contagioso de la violencia. Su presencia denuncia el crimen y provoca nuevos dramas. La sangre embadurna todo lo que toca con los colores de la violencia y de la muerte. A eso se debe que «clame venganza».

Cualquier derramamiento de sangre asusta. No hay por qué asombrarse, *a priori,* de que la sangre menstrual aterrorice. En este caso existe, sin embargo, algo más que una simple aplicación de la regla general. Es evidente que los hombres nunca han experimentado la menor dificultad en distinguir la sangre menstrual de la sangre derramada en un crimen o en un accidente. Ahora bien, en muchas sociedades, la impureza de la sangre menstrual es extrema. Esta impureza tiene una relación evidente con la sexualidad.

La sexualidad forma parte del conjunto de fuerzas que se burlan del hombre con una facilidad tanto más soberana en la medida en que el hombre pretende burlarse de ellas.

Las formas más extremas de la violencia no pueden ser directamente sexuales debido al hecho de que son colectivas. La multitud puede practicar perfectamente una sola y misma violencia, desmesuradamente incrementada por el mismo hecho de que todas las violencias individuales pueden sumarse a ella; no existe, por el contrario, una sexualidad realmente colectiva. Esta razón bastaría por sí sola para explicar por qué una lectura de lo sagrado basada en la sexualidad elimina o minimiza siempre lo esencial de la violencia, mientras que una lectura basada en la violencia prestará sin ninguna dificultad a la sexualidad el considerable espacio que en todo pensamiento religioso primitivo le corresponde. Podríamos sentir la tentación de creer que la violencia es impura porque está relacionada con la sexualidad. En el plano de las lecturas concretas, la proposición contraria es la única que se revela eficaz. La sexualidad es impura porque está relacionada con la violencia.

Aparece aquí algo contrario al humanismo contemporáneo, el cual, a fin de cuentas, hace buena pareja con el pansexualismo del psicoanálisis, aunque esté aliñado con su instinto de muerte. Los indicios son demasiado numerosos, sin embargo, y demasiado convergentes para poderlos descartar. Decimos que la impureza de la sangre menstrual tiene una relación directa con la sexualidad. Es muy cierto, pero todavía es más directa la relación con la violencia indiferenciada. La sangre de un hombre asesinado es impura. No se puede relacionar esa impureza con la impureza de la sangre menstrual. Para interpretar, al contrario, la impureza de la sangre menstrual, hay que referirla a un tiempo a la impureza de la sangre derramada criminalmente y a la sexualidad. El hecho de que los órganos sexuales de la mujer sean el lugar de un derramamiento periódico de sangre siempre ha impresionado prodigiosamente a los hombres en todas las partes del mundo porque parece confirmar la afinidad, manifiesta a sus

ojos, entre la sexualidad y las formas más diferentes de la violencia, susceptibles todas ellas, también, de provocar unos derramamientos de sangre.

Para entender la naturaleza y el alcance de esta afinidad hay que volver a aquel empirismo del que hablábamos poco antes, y también a un «gran sentido común» que desempeña, en cualquier pensamiento religioso, un papel mucho mayor que el que permiten sospechar las teorías de moda. Los hombres siempre han razonado de la misma manera. La idea de que las creencias de toda la humanidad son un colosal engaño al que somos casi los únicos en escapar, parece como mínimo prematura. El problema inmediato no es la arrogancia del saber occidental o su «imperialismo», es su insuficiencia. Es allí, en especial, donde la necesidad de comprender es más intensa y más urgente que las explicaciones propuestas son más bizantinas, en el terreno de lo religioso.

La estrecha relación entre sexualidad y violencia, herencia común de todas las religiones, se apoya en un conjunto de convergencias bastante impresionante. Con mucha frecuencia la sexualidad tiene que ver con la violencia, tanto en sus manifestaciones inmediatas —rapto, violación, desfloración, sadismo, etc.— como en sus consecuencias más lejanas. Ocasiona diferentes enfermedades, reales o imaginarias; lleva a los sangrientos dolores del parto, siempre susceptibles de provocar la muerte de la madre, del hijo o incluso de ambos a un tiempo. Hasta en el interior de un marco ritual, cuando se respetan todas las prescripciones matrimoniales y las demás interdicciones, la sexualidad va acompañada de violencia; tan pronto como escapa a este marco, en los amores ilegítimos, el adulterio, el incesto, etc., esta violencia y la impureza que resulta de ella se hacen extremas. La sexualidad provoca innumerables querellas, celos, rencores y batallas; es una permanente ocasión de desorden, hasta en las comunidades más armoniosas.

Al negarse a admitir la asociación, tan poco problemática sin embargo, que los hombres, desde hace miles de años, siempre han reconocido entre la sexualidad y la violencia, los modernos intentan demostrar su «amplitud de espíritu»; se trata de una fuente de ignorancia que convendría tener en cuenta. Al igual que la violencia, el deseo sexual tiende a proyectarse sobre unos objetos de recambio cuando el objeto que lo atrae permanece inaccesible. Acoge gustosamente todo tipo de sustituciones. Al igual que la violencia, el deseo sexual se parece a una energía que se acumula y que acaba por ocasionar mil desórdenes si se la mantiene largo tiempo comprimida. Hay que observar, por otra parte, que el deslizamiento de la violencia a la sexualidad, y de la sexualidad a la violencia, se efectúa con gran facilidad, en ambos sentidos, incluso en las personas más «normales» y sin que sea necesario invocar la menor «perversión». La sexualidad contrariada desemboca en la violencia. Las peleas de enamorados, a la inversa, terminan en el abrazo. Las recientes investigaciones científicas confirman en muchos puntos la perspectiva primitiva. La excitación sexual y la violencia se anuncian un poco de la misma forma. La mayoría de las reacciones corporales mensurables son las mismas en ambos casos.[6]

Antes de recurrir a unas explicaciones comodín frente a un tabú como el de la sangre menstrual, antes de apelar, por ejemplo, a esos «fantasmas» que desempeñan en nuestro pensamiento el papel de la «malicia de los encantadores» en el de Don Quijote, convendría asegurar, como regla absoluta, que se han agotado las posibilidades de comprensión directa. En el pensamiento que se detiene en la sangre menstrual como materialización de toda violencia sexual, no hay nada, en definitiva, que sea incomprensible: cabe preguntarse además si el proceso de simbolización no obedece a una «voluntad» oscura de rechazar toda la violencia exclusivamente sobre la mujer. A través de la sangre menstrual, se realiza una transferencia de la violencia, se establece un monopolio de hecho en detrimento del sexo femenino.

* * *

No siempre es posible evitar la impureza; las precauciones más meticulosas pueden ser burladas. El menor contacto provoca una mancha que conviene sacarse de encima, no sólo por uno mismo sino por la colectividad, amenazada en su totalidad de contaminación.

¿Con qué se limpiará esta mancha? ¿Qué sustancia extraordinaria e increíble resistirá al contagio de la sangre impura, y conseguirá purificarla? La misma sangre, pero en esta ocasión la sangre de las víctimas sacrificiales, la sangre que permanece pura si es derramada ritualmente.

Detrás de esta asombrosa paradoja, se nos revela un juego que siempre es el de la violencia. Cualquier impureza se reduce, a fin de cuentas, a un único e idéntico peligro, a la instalación de la violencia interminable en el seno de la comunidad. La amenaza siempre es la misma y desencadena la misma defensa, la misma amenaza sacrificial, para disipar la violencia sobre unas víctimas sin consecuencias. Subyacente a la idea de purificación ritual, existe algo más que una mera y simple ilusión.

El ritual tiene la función de «purificar» la violencia, es decir, de «engañarla» y disiparla sobre unas víctimas que no corren el peligro de ser vengadas. Como el secreto de su eficacia se le escapa, el ritual se esfuerza en entender su propia operación al nivel de sustancias y de objetos capaces de ofrecerle unos puntos de referencia simbólicos. Está claro que la sangre ilustra de manera notable toda la operación de la violencia. Ya hemos hablado de la sangre derramada por error o por malicia; ahora se trata de la sangre que se seca sobre la víctima, no tarda en perder su limpidez, se pone turbia y sucia, forma costras y se desprende a placas; la

6. Anthony Storr, *op. cit.*, pp. 18-19.

sangre que envejece en el mismo lugar donde ha sido derramada coincide con la sangre impura de la violencia, de la enfermedad y de la muerte. A esta mala sangre inmediatamente estropeada, se opone la sangre fresca de las víctimas recién inmoladas, siempre fluida y bermeja, pues el rito sólo la utiliza en el instante mismo en que es derramada y no tardará en ser limpiada...

La metamorfosis física de la sangre derramada puede significar la doble naturaleza de la violencia. Algunas formas religiosas sacan un partido extraordinario de esta posibilidad. La sangre puede literalmente hacer ver que una única y misma sustancia es a la vez lo que ensucia y lo que limpia, lo que hace impuro y lo que purifica, lo que empuja los hombres a la rabia, a la demencia y a la muerte, y también lo que les amansa, lo que les permite revivir.

No hay que ver aquí una simple «metáfora material» en el sentido de Gaston Bachelard, una diversión poética sin consecuencias. Tampoco hay que ver en la ambigüedad de la sangre la realidad última disimulada detrás de los derramamientos perpetuos de la religión primitiva, como hace la señora Laura Makarius.[7] Tanto en uno como en otro caso, desaparece lo esencial que es el juego paradójico de la violencia. Al acceder únicamente a este juego a través de la sangre o de otros objetos simbólicos del mismo tipo, lo religioso lo aprehende imperfectamente pero jamás lo elimina del todo, a diferencia del pensamiento moderno tan pródigo siempre en «fantasías» como en «poesía», delante de los grandes datos de la vida religiosa primitiva, pues jamás llega a descubrir nada real.

Hasta las más extrañas aberraciones del pensamiento religioso siguen demostrando una verdad que es la identidad del mal y del remedio en el orden de la violencia. En ocasiones la violencia presenta a los hombres un rostro terrible; multiplica enloquecidamente sus desmanes; otras, al contrario, se muestra bajo una luz pacificadora, esparce a su alrededor los beneficios del sacrificio.

Los hombres no comprenden el secreto de esta dualidad. Necesitan diferenciar la buena violencia de la mala; quieren repetir incesantemente la primera a fin de eliminar la segunda. El rito no es otra cosa. Como hemos visto, para ser eficaz la violencia sacrificial debe parecerse lo más posible a la violencia no sacrificial. Esta es la causa de que existan ritos que se nos presentan simplemente como la inexplicable inversión de las prohibiciones. En algunas sociedades, por ejemplo, la sangre menstrual puede llegar a ser tan benéfica en el seno del rito como maléfica fuera de él.

La naturaleza doble y única de la sangre, esto es, de la violencia, aparece ilustrada de manera estremecedora en una tragedia de Eurípides, *Ion*. La reina Creúsa piensa en dar muerte al héroe con la ayuda de un talismán extraordinario: dos gotas de una sola y misma sangre, la de la

7. Ver. por ejemplo, «Les Tabous du forgeron», *Diogène*, abril-junio de 1968.

Gorgona. Una es un veneno mortal, la otra un remedio. Entonces el viejo esclavo de la reina pregunta:

> ¿Y cómo se cumple en ellas el doble don de la diosa?
> CREÚSA. — Bajo el golpe mortal, de la vena vacía brota una gota...
> EL ANCIANO. — ¿Para qué sirve? ¿Cuál es su virtud?
> CREÚSA. — Aleja las enfermedades y aumenta el valor.
> EL ANCIANO. — ¿Y cómo actúa la segunda?
> CREÚSA. — Mata. Es el veneno de las serpientes de la Gorgona.
> EL ANCIANO. — ¿Las llevas juntas o separadas?
> CREÚSA. — Separadas. ¿Mezclarías tú lo saludable y lo nocivo?

Nada más diferente que estas dos gotas de sangre y, sin embargo, nada más semejante. Es fácil, por consiguiente, y tal vez tentador, confundir las dos sangres y mezclarlas. Si se produce esta mezcla, desaparece cualquier distinción entre lo puro y lo impuro. Ya no hay diferencia entre la buena y la mala violencia. Mientras lo puro y lo impuro permanecen diferenciados, en efecto, es posible lavar hasta las mayores manchas. Una vez que se han confundido, ya no se puede purificar nada.

II

LA CRISIS SACRIFICIAL

El funcionamiento correcto del sacrificio exige, como hemos visto, una apariencia de continuidad entre la víctima realmente inmolada y los seres humanos a los que esta víctima ha sustituido, subyacente a la ruptura absoluta. Sólo es posible satisfacer simultáneamente estas dos exigencias gracias a una contigüidad basada en un equilibrio necesariamente delicado.

Cualquier cambio, incluso mínimo, en la forma de clasificación y de jerarquización de las especies vivas y los seres humanos amenaza con descomponer el sistema sacrificial. La práctica continua del sacrificio, el hecho de inmolar siempre el mismo tipo de víctima, debe provocar, por sí solo, tales cambios. Si, como suele ocurrir, sólo vemos el sacrificio en un estado de completa insignificancia, es porque ya ha sufrido un «desgaste» considerable.

En el sacrificio no hay nada que no esté rígidamente fijado por la costumbre. La impotencia en adaptarse a las nuevas condiciones es característico de lo religioso en general.

En este caso el desfase se produce en el sentido de «demasiado» o en el de «insuficiente», y llevará, a fin de cuentas, a unas consecuencias idénticas. La eliminación de la violencia no se produce; los conflictos se multiplican, el peligro de las reacciones en cadena aumenta.

Si aparece una excesiva ruptura entre la víctima y la comunidad, la víctima no podrá atraer hacia sí la violencia; el sacrificio dejará de ser «buen conductor» en el sentido en que un metal es llamado buen conductor de la electricidad. Si, por el contrario, existe un exceso de continuidad, la violencia circulará con demasiada facilidad, tanto en un sentido como en otro. El sacrificio pierde su carácter de violencia santa para «mezclarse» con la violencia impura, para convertirse en el cómplice escandaloso de ésta, en su reflejo o incluso en una especie de detonador.

Son unas posibilidades que, en cierto modo, podemos formular *a priori*, a partir de nuestras primeras conclusiones. También podemos *comprobarlas* en los textos literarios, en las adaptaciones trágicas de los mitos griegos, el de Heracles en especial.

En *La locura de Heracles*, de Eurípides, no existe un conflicto trágico, ni un debate entre unos adversarios enfrentados. El argumento real es el fracaso de un sacrificio, la violencia sacrificial que *acaba mal*. Heracles regresa a su casa después de dar fin a sus trabajos. Descubre a su mujer y a sus hijos en manos del usurpador Licos, que se dispone a sacrificarlos. Heracles mata a Licos. Después de esta última violencia, cometida en el interior de la ciudad, el héroe necesita más que nunca purificarse y se dispone a ofrecer un sacrificio. Su mujer y sus hijos están a su lado. Cree de repente reconocer en ellos nuevos o antiguos enemigos y, cediendo a un impulso demente, los *sacrifica* a todos.

El drama nos es presentado como obra de Lissa, diosa de la Rabia, enviada por otras dos diosas, Iris y Hera, que odian al héroe. Pero en el plano de la acción dramática lo que desencadena la locura homicida es la preparación del sacrificio. No es posible creer que se trate de una mera coincidencia a la que el poeta sea insensible; él es quien atrae nuestra atención sobre la presencia del rito en el origen del desencadenamiento. Después de la matanza, Anfitrión, su padre, interroga a Heracles que está volviendo en sí:

> «Hijo mío, ¿qué te ocurre? ¿Qué significa esta aberración? Tal vez la sangre derramada extravía tu mente.»
>
> Heracles no se acuerda de nada y, a su vez, pregunta:
>
> «¿Dónde se ha apoderado de mí el trance, dónde me ha destruido?»
>
> Anfitrión contesta:
>
> «Cerca del altar. Purificabas tus manos en el fuego sagrado.»

El sacrificio proyectado por el héroe sólo consigue polarizar abusivamente sobre él la violencia. Esta es simplemente demasiado abundante, demasiado virulenta. La sangre, como sugiere Anfitrión, la sangre derramada en unos terribles trabajos y, en último lugar, en la misma ciudad, extravía la mente de Heracles. En lugar de absorber la violencia y de disiparla hacia el exterior, el sacrificio la atrae sobre la víctima para dejarla desbordar y esparcirse de manera desastrosa por su entorno. El sacrificio ya no es apto para desempeñar su tarea; acaba por engrosar el torrente de violencia impura que ya no consigue canalizar. El mecanismo de las sustituciones se descompone y las criaturas que el sacrificio debía proteger se convierten en sus víctimas.

Entre la violencia sacrificial y la violencia no sacrificial, la diferencia está lejos de ser absoluta; supone también, como se ha visto, un elemento de arbitrariedad. Por consiguiente, siempre corre el riesgo de desaparecer. No hay una violencia realmente pura; el sacrificio, en el mejor de los

casos, debe ser definido como violencia purificadora. Esta es la razón de que los mismos sacrificadores tengan que purificarse después del sacrificio. Cabe comparar el proceso sacrificial a la descontaminación de instalaciones atómicas; cuando el experto ha terminado su trabajo, debe ser a su vez descontaminado. Y siempre son posibles los accidentes...

La inversión catastrófica del sacrificio es, según parece, un rasgo esencial del Heracles mítico. Reaparece, muy visible detrás de los motivos secundarios que le recubren, en otro episodio de la vida de Heracles, el de la túnica de Neso, tal como aparece en *Las traquinianas* de Sófocles.

Heracles ha herido mortalmente al centauro Neso que perseguía a Deyanira. Antes de morir, el centauro ofrece a la joven una túnica untada con su esperma o, según Sófocles, con su sangre mezclada con la de la hidra de Lerne. (Nótese aquí el tema de las dos sangres que son la misma, muy próximo de la sangre única desdoblada en *Ion*.)

El tema de la tragedia es el mismo de *La locura de Heracles*: es el regreso del héroe que trae consigo, esta vez, una hermosa cautiva de la que Deyanira siente celos. La esposa envía a recibir a su esposo un fiel criado que le ofrece como regalo la túnica de Neso. Antes de morir, el centauro había asegurado a Deyanira que le bastaría con hacer vestir la túnica a Heracles para asegurarse su eterna fidelidad. También había recomendado a la joven que mantuviera la túnica alejada del fuego, al amparo de cualquier fuente de calor, hasta el día en que tuviera que utilizarla.

Heracles, cubierto con la túnica, enciende una gran hoguera para celebrar un sacrificio purificador. La llama despierta la virulencia del veneno. El rito es lo que hace que el unto benéfico se convierta en maléfico. Heracles se retuerce de dolor y poco después morirá en la hoguera que ha pedido preparar a su hijo. Antes de morir, aplasta contra una roca al fiel criado Licas. A su vez, el suicidio de Deyanira también se inscribe en el ciclo de violencia inaugurado por el retorno de Heracles y por el fracaso de su sacrificio. De nuevo, la violencia se desencadena contra los seres a los que el sacrificio hubiera debido preservar.

Varios grandes temas sacrificiales se entremezclan en ambas obras. Una especialísima impureza acompaña al guerrero que regresa a la ciudad, ebrio aún de las carnicerías en las que acaba de participar. Es fácilmente admisible que sus terribles trabajos hayan podido acumular sobre Heracles una cantidad prodigiosa de impureza.

El guerrero que regresa a su casa amenaza con llevar al interior de la comunidad la violencia de que está impregnado. El mito de Horacio, estudiado por Dumézil, es un ejemplo de este tema. Horacio mata a su hermana antes de toda purificación ritual. En el caso de Heracles, la impureza triunfa del propio rito. Si se contempla atentamente el mecanismo de la violencia en ambas tragedias, se descubrirá que el sacrificio, cuando «acaba mal», provoca cada vez una reacción en cadena en el sentido definido en el primer capítulo. La muerte de Licos aparece en la obra de Eurípides como un último «trabajo», como un preludio todavía racional a

la sangrienta locura; en una perspectiva más estrictamente ritual, podría muy bien constituir un primer eslabón de la violencia impura. Como ya se ha dicho, con este episodio la violencia penetra en el interior de la ciudad. Este primer homicidio corresponde al del criado en *Las traquinianas*.

Conviene hacer notar que en ambos episodios la mediación propiamente sobrenatural sólo sirve para disimular, de manera superficial, el fenómeno del sacrificio que «acaba mal». La diosa Lisa y la túnica de Neso no añaden nada a la comprensión de los dos textos; basta con eliminar estas dos pantallas para encontrar la inversión maléfica de una violencia en principio benéfica. El elemento propiamente mitológico tiene un carácter superfluo, sobreañadido. Lisa, la Rabia, se parece más, a decir verdad, a una alegoría que a una auténtica diosa, y la túnica de Neso es lo mismo que las violencias anteriores que se pegan, literalmente, a la piel del desdichado Heracles.

El retorno del guerrero no tiene nada de propiamente mítico. Se presta inmediatamente a unas interpretaciones en términos sociológicos o psicológicos. El soldado victorioso que amenaza, con su vuelta, las libertades de la patria, ya no es mito, es historia. Seguramente, y es lo que piensa Corneille en su *Horacio*, con la diferencia de que nos propone una interpretación contraria. El salvador de la patria está indignado por el derrotismo de los no-combatientes. Podrían ofrecerse igualmente de los «casos» de Heracles y de Horacio varias lecturas psicológicas o psicoanalíticas, contradictorias entre sí. Hay que resistirse a la tentación de interpretar, esto es, de recaer en el conflicto de las interpretaciones que nos disimula el lugar propio del ritual, situado más acá de este conflicto, aunque ya suponga él mismo, como veremos más adelante, una primera interpretación. La lectura ritual tolera todas las interpretaciones ideológicas y no exige ninguna. Afirma únicamente el carácter contagioso de la violencia de que está saturado el guerrero; se limita a prescribir unas purificaciones rituales. No tiene más objetivo que el de impedir que la violencia reaparezca y se extienda en la comunidad.

Las dos tragedias que acabamos de evocar nos presentan bajo una forma anecdótica, como si afectaran únicamente a unos individuos excepcionales, unos fenómenos que sólo tienen sentido a nivel del conjunto de la comunidad. El sacrificio es un acto social; las consecuencias de su desarreglo no pueden limitarse a tal o cual personaje señalado por el «destino».

Los historiadores están de acuerdo en situar la tragedia griega en un período de transición entre un orden religioso arcaico y el orden más «moderno», estatal y judicial, que le sucederá. Antes de entrar en decadencia, el orden arcaico ha debido conocer una cierta estabilidad. Esta estabilidad sólo podía reposar sobre lo religioso, es decir, sobre el rito sacrificial.

Cronológicamente anteriores a los grandes poetas trágicos, no por ello

los filósofos presocráticos son menos considerados que los filósofos de la tragedia. Algunos textos nos aportan unos ecos muy claros de la crisis religiosa que intentamos definir. En el fragmento 5 de Heráclito, por ejemplo, se trata manifiestamente de la decadencia del sacrificio, de su impotencia para purificar lo impuro. Las creencias religiosas están comprometidas por la desintegración de lo ritual:

> «En vano se purifican manchándose con sangre, como si alguien, tras sumergirse en el fango, con fango se limpiara: parecería haber enloquecido, si alguno de los hombres advirtiera de qué modo obra. Y hacen sus plegarias a ídolos, tal como si alguien se pusiera a conversar con cosas, sin saber qué pueden ser dioses ni héroes.» *

Ya no existe ninguna diferencia entre la sangre derramada ritualmente y la sangre derramada criminalmente. El texto de Heráclito adquiere todavía mayor relieve si lo relacionamos con textos análogos de los profetas anteriores al Exodo del Antiguo Testamento. Amos, Isaías, Miqueo denuncian en unos términos de extraordinaria violencia la ineficacia de los sacrificios y de todo el ritual. Vinculan de manera muy explícita esta descomposición religiosa con el deterioro de las relaciones humanas. El desgaste del sistema sacrificial aparece siempre como una caída en la violencia recíproca; los allegados que sacrificaban conjuntamente unas terceras víctimas, se perdonaban recíprocamente; ahora tienden a sacrificarse los unos a los otros. *Las Purificaciones* de Empédocles contienen algo muy semejante:

> «136. — ¿Concluiréis de una vez esta carnicería de tan siniestro estruendo? ¿No veis que en la indiferencia de vuestro corazón os devoráis los unos a los otros?
>
> 137. — El padre se apodera del hijo, que ha cambiado de forma; y el insensato le mata mientras ora; y el hijo grita, suplicando a su enloquecido verdugo; pero él no le oye, y le degüella, preparando en su palacio un abominable festín. De igual manera, apoderándose el hijo del padre, y los hijos de su madre, les arrancan la vida, y devoran una carne que es la suya.»

El concepto de *crisis sacrificial* parece capaz de esclarecer algunos aspectos de la tragedia. En muy buena parte, lo religioso presta su lenguaje a la tragedia; el criminal se considera menos como un justiciero que como un sacrificador. Siempre se considera la crisis trágica desde la perspectiva del orden que está naciendo, nunca desde la perspectiva del orden que

* Según la traducción de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, 1981, pp. 380-381. (*N. del T.*)

está desplomándose. La razón de esta carencia es evidente. El pensamiento moderno nunca ha sido capaz de atribuir una función real al sacrificio; no puede percibir el derrumbamiento de un orden cuya naturaleza se le escapa. A decir verdad, no basta con convencerse de que dicho orden ha existido para que se esclarezcan los problemas propiamente religiosos de la época trágica. A diferencia de los profetas judíos que esbozan unos cuadros de conjunto cuya perspectiva es francamente histórica, los trágicos griegos sólo evocan su crisis sacrificial a través de unas figuras legendarias cuyos perfiles están fijados por la tradición.

En todos los monstruos sedientos de sangre humana, en las epidemias y pestilencias diversas, en las guerras civiles y extranjeras que constituyen el fondo bastante brumoso sobre el que se destaca la acción trágica, adivinamos, sin duda, unos ecos contemporáneos, pero faltan las indicaciones precisas. Cada vez, por ejemplo, que el palacio real se desploma en Eurípides —en *La locura de Heracles*, en *Ifigenia en Táuride*, en *Las bacantes*, el poeta nos sugiere, y nos damos perfecta cuenta de ello, que el drama de los protagonistas sólo es la punta del iceberg; lo que está en juego es la suerte del conjunto de la comunidad. En el instante en que el héroe mata a su familia, en *La locura de Heracles*, el coro exclama:

> «Pero mirad, mirad, la tempestad zarandea la casa, el techo se desploma.»

Estas indicaciones directas precisan el problema, pero no ayudan a resolverlo.

Si la crisis trágica debe definirse fundamentalmente como una *crisis sacrificial*, no hay nada en la tragedia que no deba reflejarla. Si no la puede entender directamente, en unas proposiciones que la designan de manera explícita, conviene entenderla indirectamente, a través de la propia sustancia trágica, aprehendida en sus dimensiones mayores.

Si hubiera que definir el arte trágico con una sola frase, bastaría con mencionar un solo dato: la oposición de elementos simétricos. No hay aspecto de la intriga, de la forma, de la lengua trágica, en el que esta simetría no desempeñe un papel esencial. La aparición del tercer personaje, por ejemplo, no constituye la aportación específica que se ha dicho; tanto antes como después, lo esencial sigue siendo el debate trágico, es decir, el enfrentamiento de sólo dos personajes, el intercambio cada vez más rápido de las mismas acusaciones y de los mismos insultos, auténtico torneo verbal que el público debía distinguir y apreciar a la manera como el del teatro clásico francés diferencia las estancias del *Cid* o el relato de Teramene.

La perfecta simetría del debate trágico se encarna, en el plano de la forma, en la *esticomitia* en la que los dos protagonistas se responden verso por verso.

El debate trágico es una sustitución de la espada por la palabra en el

combate individual. Que la violencia sea física o verbal, no altera el suspense trágico. Los adversarios se devuelven golpe tras golpe, el equilibrio de fuerzas nos impide predecir el resultado del conflicto. Para entender esta identidad de estructura, podemos comenzar por referirnos al relato del singular combate entre Eteocles y Polinice en *Las fenicias.* No hay duda, en este relato, que no se aplique a los dos hermanos al mismo tiempo; todos los gestos, todos los golpes, todas las fintas, todas las paradas se reproducen, idénticas por una y otra parte, hasta el final del combate:

> «Si la mirada de uno superaba el ángulo del escudo, el otro levantaba su lanza para parar los golpes.»

Polinice pierde su pica y Eteocles pierde la suya. Polinice es herido, Eteocles también. Cada nueva violencia provoca un desequilibrio que puede pasar por decisivo hasta el momento en que la respuesta viene no ya, simplemente, a enderezarlo, sino a crear un desequilibrio simétrico y de sentido inverso, naturalmente no menos provisional. El suspense trágico coincide con estas diferencias rápidamente compensadas pero siempre emocionantes; la menor de ellas, en efecto, podría significar una decisión que, en realidad, no llega nunca.

> «Ahora la lucha es equilibrada, estando cada brazo viudo de su pica. Entonces es cuando desenfundan y se atacan de cerca, escudo contra escudo, con gran estruendo, rodeándose el uno al otro.»

Ni siquiera la muerte romperá la reciprocidad de los dos hermanos:

> «El polvo en los dientes, y cada cual asesino del otro, yacen juntos, y el poder entre ellos no está dirimido.»

La muerte de los dos hermanos no resuelve nada. Perpetúa la simetría de su combate. Los dos hermanos eran los campeones de dos ejércitos que se enfrentarán a su vez y también de manera simétrica en un conflicto que, cosa curiosa, no deja de ser meramente verbal y constituye un auténtico debate trágico. Aquí vemos nacer la tragedia propiamente dicha como prolongación verbal del combate físico, querella interminable suscitada por el carácter interminablemente indeciso de una violencia previa:

> «Entonces es cuando saltan los soldados y estalla la pelea. Nosotros manifestamos que nuestro rey ha vencido.
> Ellos dicen que Polinice. Los jefes ya no se ponen de acuerdo.
> Polinice ha sido el primero en golpear, dicen unos.
> A lo que se responde que su doble muerte excluye cualquier victoria.»

La indecisión del primer conflicto se extiende con absoluta naturalidad al segundo, que lo repite y que lo extiende a una multitud. El debate trágico es un debate sin solución. Siempre hay de una a otra parte los mismos deseos, los mismos argumentos, el mismo peso: *Gleichgewicht,** como dice Hölderlin. La tragedia es el equilibrio de una balanza que no es la de la justicia sino de la violencia. Jamás se encuentra algo en un platillo que no aparezca inmediatamente en el otro; se intercambian los mismos insultos; las mismas acusaciones vuelan entre los adversarios como la pelota entre dos jugadores de tenis. Si el conflicto se eterniza, se debe a que no hay ninguna diferencia entre los adversarios.

A menudo se atribuye el equilibrio del conflicto a la denominada imparcialidad trágica. Hölderlin llega a pronunciar la palabra: *Impartialität.* Esta lectura me parece insuficiente. La imparcialidad es un rechazo deliberado de tomar partido, un firme propósito de tratar a los adversarios de idéntica manera. La imparcialidad no quiere dirimir, no quiere saber si se puede dirimir; no afirma que sea imposible dirimir. Hay una exhibición de imparcialidad a cualquier precio que sólo es una falsa superioridad. En efecto, una de dos: o uno de los adversarios tiene razón y el otro no, y hay que tomar partido, o las sinrazones y las razones están tan equilibradamente repartidas entre una y otra parte que resulta imposible tomar partido. La imparcialidad que se exhibe a sí misma no quiere elegir entre estas dos soluciones. Si la empujan hacia una, se refugia en la otra, y viceversa. A los hombres les disgusta admitir que las «razones» de una y otra parte son equivalentes, esto es, que *la violencia carece de razón.*

La tragedia comienza allí donde se hunden conjuntamente las ilusiones de los partidos y la de la imparcialidad. En *Edipo rey*, por ejemplo, Edipo, Creonte y Tiresias son englutidos sucesivamente en el conflicto que cada uno de ellos se creía capaz de arbitrar imparcialmente.

No es seguro que los autores trágicos muestren siempre su imparcialidad. Eurípides, por ejemplo, apenas nos oculta, en *Las fenicias*, o tal vez pretende, al contrario, convencer a su público de que Eteocles disfruta de su predilección. Pero esta parcialidad, hecho notable, no pasa de superficial. Las preferencias mostradas en uno u otro sentido jamás impiden a los autores trágicos subrayar a cada instante la simetría de todos los antagonistas.

Justo en el preciso momento en que parecen violar la virtud de imparcialidad, los poetas hacen cuanto pueden para privar a los espectadores de los elementos que les permitirían tomar partido. Y para comunicarnos esta simetría, esta identidad, esta reciprocidad, los tres grandes poetas

* Equilibrio. (*N. del T.*)

trágicos —Esquilo, Sófocles, Eurípides— utilizan unos procedimientos e incluso unas fórmulas muy semejantes. Se trata de un aspecto del arte trágico sobre el cual la crítica contemporánea apenas insiste; puede ocurrir incluso que lo silencie por completo. Bajo la influencia de las ideas de nuestro tiempo, esta crítica tiende a convertir a la singularidad de la obra de arte en el criterio único de su excelencia. Tiene la impresión de fallar su objetivo siempre que se ve obligada a reconocer unos temas, unos rasgos estilísticos, y unos efectos estéticos que no están exclusivamente reservados a un escritor en especial. En el terreno estético, la propiedad individual mantiene la fuerza de un dogma religioso.

Claro está que con la tragedia griega no es posible llevar las cosas tan lejos como con los escritores contemporáneos, que son los primeros en jugar el juego de la diferencia a cualquier coste; no por ello el individualismo exasperado deja de ejercer una influencia menos nociva sobre la lectura de los trágicos.

Resulta imposible negar que existen rasgos comunes entre los grandes trágicos griegos, así como también que existen rasgos comunes entre los diferentes personajes que estos tres grandes trágicos han creado; no siempre se puede hablar de las diferencias, sino que se admiten las semejanzas para menospreciarlas a continuación tratándolas de *estereotipos*. Hablar de *estereotipo* ya equivale a sugerir que el rasgo compartido por varias obras o por varios personajes no tiene ninguna importancia auténtica en ninguna parte. Yo pienso, al contrario, que en la tragedia griega el supuesto *estereotipo* revela lo esencial. Si lo trágico nos elude es porque nos separamos sistemáticamente de lo *idéntico*.

Los trágicos nos muestran unos personajes enfrentados con una mecánica de la violencia cuyo funcionamiento es demasiado implacable para dar pie al menor juicio de valor, para permitir cualquier distinción, simplista o sutil, entre los «buenos» y los «malos». A ello se debe que la mayoría de nuestras interpretaciones modernas sean de una infidelidad y de una indigencia extraordinarias; nunca escapan del todo a ese «maniqueísmo» que triunfa en el drama romántico y que, a partir de entonces, sigue exasperándose.

Si no hay diferencia entre los antagonistas trágicos, es porque la violencia las borra todas. La imposibilidad de diferir aumenta la rabia de Eteocles y de Polinice. Ya hemos visto que en *La locura de Heracles* el héroe mata a Licos para proteger a su familia, que este usurpador quiere sacrificar. El «destino», siempre irónico —coincide con la violencia—, lleva a que Heracles cumpla el siniestro proyecto de su rival; él es, a fin de cuentas, quien sacrifica a su propia familia. Cuanto más se prolonga la rivalidad trágica, más favorece la *mimesis* violenta, más multiplica los efectos de espejo entre los adversarios. Como hemos visto anteriormente, la investigación científica moderna confirma la identidad de las reacciones engendradas por la violencia en los individuos en principio más diferentes.

Son las represalias, esto es, las reanudaciones de una imitación violenta, lo que caracteriza la acción trágica. La destrucción de las diferencias aparece de manera especialmente espectacular allí donde la distancia jerárquica y el respeto son, en principio, mayores, entre el padre y el hijo, por ejemplo. Esta escandalosa desaparición es manifiesta en *Alcestes* de Eurípides. El padre y el hijo se enfrentan en un debate trágico. Cada cual reprocha al otro que deje morir a la heroína sustrayéndose él mismo a la muerte. La simetría es perfecta. El corifeo la destaca con sus intervenciones, también simétricas; la primera pone fin a la requisitoria del hijo contra el padre: «Joven, estás hablando con tu padre. Deja de irritarle», y la segunda a la requisitoria del padre contra el hijo: «Ya se ha hablado demasiado. Deja, señor, de insultar a tu hijo.»

Sófocles, en *Edipo rey*, hace pronunciar a Edipo muchas palabras que revelan hasta qué punto es idéntico a su padre, en sus deseos, en sus sospechas, en las acciones que emprende. Si el héroe se lanza inconsideradamente a la *investigación* que ocasionará su pérdida, es porque reacciona de la misma manera que su padre a una misma advertencia: en algún lugar del reino se oculta un posible asesino, un hombre que desea ocupar el lugar del rey, reinando sobre el trono de Tebas y en la cama de Yocasta.

Si Edipo acaba por matar a Layos, fue Layos el primero en esforzarse por matarle, Layos el primero que alzó su brazo contra Edipo en la escena del parricidio. Estructuralmente, el parricidio se inscribe en un intercambio recíproco. Constituye una represalia en un universo de represalias.

En el seno del mito edípico tal como lo interpreta Sófocles, todas las relaciones masculinas son unas relaciones de violencia recíproca:

Layos, inspirado por el oráculo, aparta a Edipo violentamente, temeroso de que este hijo no ocupe su lugar en el trono de Tebas y en la cama de Yocasta.

Edipo, inspirado por el oráculo, aparta a Layos, y después violentamente a la esfinge, y ocupa su lugar, etc.

Edipo, inspirado por el oráculo, medita la pérdida de un hombre que tal vez piensa en ocupar su lugar...

Edipo, Creonte, Tiresias, inspirados por el oráculo, intentan eliminarse recíprocamente...

Todas estas violencias culminan en la desaparición de las diferencias, no sólo en la familia sino en la totalidad de la ciudad. El debate trágico que opone Edipo a Tiresias nos muestra a dos grandes jefes espirituales enfrentados. Edipo, en su cólera, se esfuerza en «demistificar» a su rival, en demostrar que no es más que un falso profeta:

> «Porque, dime, a ver, ¿en qué eres tú adivino cierto?: / ¿cómo es que, cuando la perra recitadora vino, / no hablabas algo que librara a los ciudadanos? / Y eso que la adivinanza no era de

> cualquiera / descifrarla, que arte divinatoria requería; / la cual ni por agüeros mostraste conocerla / ni por boca de dios alguno...» *

Tiresias replicará a su vez. Ante la confusión creciente de Edipo, incapaz de hacer avanzar su investigación, jugará su mismo juego. Ataca la autoridad de su adversario para reafirmar la propia. «¿No eras tú el que en acertijos eras el mejor?»,** exclama.

En el debate trágico, cada cual recurre a las mismas tácticas, utiliza los mismos medios, busca la misma destrucción que su adversario. Tiresias se sitúa como defensor de la tradición; ataca a Edipo en nombre de los oráculos despreciados por éste; no por ello deja de alzar una mano impía contra la autoridad real. Se apunta a los individuos pero se hiere a las instituciones. Todos los poderes legítimos vacilan sobre sus bases. Todos los adversarios contribuyen a la destrucción del orden que pretenden consolidar. La impiedad a que se refiere el coro, el olvido de los oráculos, la decadencia religiosa, van a la par probablemente con este desmoronamiento de los valores familiares, de las jerarquías religiosas y sociales.

La *crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad.

La diferencia sacrificial, la diferencia entre lo puro y lo impuro, no puede borrarse sin arrastrar consigo las restantes diferencias. Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta. La *crisis sacrificial* debe ser definida como una *crisis de las diferencias*, es decir, del orden cultural en su conjunto. En efecto, este orden cultural no es otra cosa que un sistema organizado de diferencias; son las distancias diferenciales las que proporcionan a los individuos su «identidad», y les permite situarse a unos en relación con los otros.

En el primer capítulo, la amenaza que pesa sobre la comunidad cuando el sacrificio languidece nos es presentada en términos únicamente de violencia física, de venganza interminable y de reacción en cadena. Ahora descubrimos unas formas más insidiosas del mismo mal. Cuando se descompone lo religioso, no es únicamente, o inmediatamente, la seguridad física lo que se ve amenazado, es el propio orden cultural. Las instituciones pierden su vitalidad; el armazón de la sociedad se hunde y se disuelve; lenta al comienzo, la erosión de todos los valores se precipita; la totalidad de la cultura amenaza con hundirse y se hunde un día u otro como un castillo de naipes.

Si la violencia inicialmente oculta de la crisis sacrificial destruye las

* Según la traducción de Agustín García Calvo, *Edipo rey*, Lucina, 1982, p. 28. (*N. del T.*)

** *Idem*, p. 30. (*N. del T.*)

diferencias, esta destrucción a su vez hace progresar la violencia. No se puede tocar el sacrificio, en suma, sin amenazar los principios fundamentales de que dependen el equilibrio y la armonía de la comunidad. Es exactamente lo que afirma la antigua reflexión china sobre el sacrificio. Al sacrificio deben las multitudes su tranquilidad. Basta con suprimir este vínculo, nos dice el *Libro de los ritos*, para que se produzca una confusión general.[1]

* * *

Tanto en la religión primitiva como en la tragedia interviene un mismo principio, siempre implícito pero fundamental. El orden, la paz y la fecundidad reposan en unas diferencias culturales. No son las diferencias sino su pérdida lo que provoca la insana rivalidad, la lucha a muerte entre los hombres de una misma familia o de una misma sociedad.

El mundo moderno aspira a la igualdad entre los hombres y tiende instintivamente a ver las diferencias, aunque no tengan nada que ver con el estatuto económico o social de los individuos, como otros tantos obstáculos a la armonía entre los hombres.

Este ideal moderno influye en la observación etnológica, con mayor frecuencia, por otra parte, al nivel de los hábitos maquinales que de los principios explícitos. La oposición que se esboza es demasiado compleja y abundante en malentendidos como para que sea posible perfilarla. Bastará con señalar que un prejuicio «anti-diferencial» falsea frecuentemente la perspectiva etnológica no sólo sobre la discordia y los conflictos sino sobre toda problemática religiosa. Implícito casi siempre, este principio es claramente reconocido y asumido en *The Ritual Process* de Victor Turner:

> *«Structural differentiation, both vertical and horizontal, is the foundation of strife and factionalism, and of struggles in dyadic relations between incumbents of positions or rivals for positions.»*

Cuando las diferencias surgen, aparecen casi necesariamente como la causa de las rivalidades a las que proporcionan un pretexto. Pero no siempre han desempeñado este papel. Ocurre con todas las diferencias lo mismo que con el sacrificio que acaba por engrosar la riada de la violencia cuando no consigue contenerla...

Para escapar a unos hábitos intelectuales, por otra parte perfectamente legítimos en otros terrenos, cabe dirigirse al Shakespeare de *Troilo y Cresida*. El famoso discurso de Ulises no tiene otro tema que la crisis

1. Citado por Raddcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Societ*ʒ (Nueva York, 1965), p. 159.

de las diferencias y allí reencontramos, más despejado y desarrollado que nunca, el punto de vista de la religiosidad primitiva y de la tragedia griega sobre la violencia y sobre las diferencias.

El pretexto es el ejército griego acampado bajo los muros de Troya y que se descompone en la inacción. El discurso del orador se amplía en una reflexión general sobre el papel del *Degree,* la Diferencia, en la empresa humana. *Degree, gradus,* es el principio de todo orden natural y cultural. Es lo que permite situar a unos seres en relación con los otros, lo que ocasiona que las cosas tengan un sentido en el seno de un todo organizado y jerarquizado. Es lo que constituye los objetos y los valores que los hombres transforman, intercambian y manipulan. La metáfora de la cuerda musical define este orden como una *estructura* en el sentido moderno del término, un sistema de distancias diferenciales desordenado de golpe cuando la violencia recíproca se instala en la comunidad. La crisis es designada unas veces como conmoción y otras como escamoteo de la diferencia.

...O, when Degree is shaked
Which is the ladder to all high designs,
The enterprise is sick! How could communities,
Degrees in schools, and brotherhoods in cities,
Peaceful commerce from dividable shores,
The primogenitive and due of birth,
Prerogative of age, crowns, sceptres, laurels,
But by degree, stand is authentic place?
Take but degree away, untune that string,
And, hark, what discord follows! Each thing meets
In mere oppugnancy: the bounded waters
Should lift their bosoms higher than the shores,
And make a sop of all this solid globe:
Strength should be lord of imbecility,
And the rude son should strike his father dead:
Force should be right; or rather, right and wrong,
Between whose endless jar justice resides,
Should lose their names, and so should justice too.

Al igual, pues, que en la tragedia griega, o que en la religión primitiva, no es la diferencia, sino más bien su pérdida lo que ocasiona la confusión violenta. La crisis arroja a los hombres a un enfrentamiento perpetuo que les priva de cualquier carácter distintivo, de cualquier «identidad». El propio lenguaje queda amenazado. «*Each thing meets in mere oppugnancy.*» Ya no se puede hablar de adversarios en el sentido exacto de la palabra, sólo de «cosas» apenas enunciables que entrechocan con una testarudez estúpida, como unos objetos despegados de sus amarras sobre el puente de un navío batido por la tempestad. La metáfora del diluvio que licúa todas las cosas, convirtiendo el universo sólido en una especie de papilla, reaparece frecuentemente en Shakespeare para señalar la misma indiferenciación violenta que en el *Génesis,* la crisis sacrificial.

No se perdona a nada ni a nadie; desaparece todo proyecto coherente o actividad racional. Todas las formas de asociación se disuelven o entran en convulsiones, todos los valores espirituales y materiales languidecen. Los diplomas universitarios se ven arrastrados con todo el resto, al no ser otra cosa que unos *Degrees,* que extraen su fuerza del principio universal de diferenciación y la pierden cuando este principio se oculta.

Soldado autoritario y conservador, no por ello el Ulises de Shakespeare confiesa cosas menos extrañas sobre el orden que tiene por tarea exclusiva proteger. El término de las diferencias es la fuerza que domina la debilidad; el hijo que golpea a su padre hasta la muerte es, pues, el final de toda justicia humana, la cual también se define, de manera tan lógica como inesperada, en términos de diferencia. Si, como en la tragedia griega, el equilibrio es la violencia, es preciso que la no-violencia relativa asegurada por la justicia humana se defina como un desequilibrio, como una diferencia entre el «bien» y el «mal» paralela a la diferencia sacrificial de lo puro y lo impuro. Nada más extraño a este pensamiento, por consiguiente, que la idea de la justicia como balanza siempre equilibrada, imparcialidad jamás turbada. La justicia humana se arraiga en el orden diferencial y sucumbe con él. En todas partes donde se instala el equilibrio interminable y terrible del conflicto trágico, desaparece el lenguaje de lo justo y de lo injusto. Qué decir a los hombres, en efecto, cuando acuden, si no *reconciliaos o castigaos los unos a los otros.*

* * *

Si la crisis doble y única que acabamos de definir constituye una realidad etnológica fundamental, si el orden cultural se descompone en la violencia recíproca y si esta descomposición, a cambio, favorece la difusión de la violencia, debemos poder alcanzar esta realidad de otra manera que a través de la tragedia griega, o shakesperiana. A medida que nosotros, modernos, entramos en contacto con ellas, las sociedades primitivas desaparecen, pero esta misma desaparición podría producirse, al menos en ciertos casos, a través de una *crisis sacrificial.* No se excluye que dichas crisis hayan sido objeto de observaciones directas. Un examen de la literatura etnológica muestra que tales observaciones existen, están incluso bastante extendidas pero es excepcional que compongan un cuadro realmente coherente. Son casi siempre fragmentarias, mezcladas con unas anotaciones de tipo propiamente estructural. La obra de Jules Henry *Jungle People,* dedicada a los indios kaingang (Botocudo) del Estado de

Santa Catalina, en el Brasil, constituye una notable excepción.[2] Conviene detenerse en ella unos instantes. El etnólogo ha vivido con los indios poco después de su instalación en una reserva, en una época en que este cambio de vida sólo ejercía sobre ellos una influencia limitada. Así que ha podido observar por sí mismo, u obtener unos testimonios muy directos sobre lo que aquí denominamos la *crisis sacrificial.*

La extrema pobreza de la cultura kaingang, tanto en el plano religioso como en el plano técnico, y en todos los restantes planos, ha sorprendido mucho a Jules Henry, que la ha entendido como una consecuencia de los *blood feuds,* es decir, de la venganza en cadena, entre los parientes próximos. Para describir los efectos de esta violencia recíproca, el etnólogo ha recurrido instintivamente a las grandes imágenes míticas y en especial a la *peste*: «La venganza se extendía, seccionando la sociedad como un hacha terrible, diezmándola como lo haría una epidemia de peste.» (pág. 50).

Reencontramos aquí todos los síntomas que intentamos reunir bajo el concepto de *crisis sacrificial* o *crisis de las diferencias.* Parece que los kaingang han olvidado cualquier mitología más antigua en favor de unos relatos aparentemente bastante fieles que se refieren exclusivamente a los ciclos de la venganza. Cuando discuten los homicidios familiares, diríase «que ajustan los mecanismos de una máquina cuyo funcionamiento complicado les resulta perfectamente conocido. La historia de su propia destrucción ejerce sobre estos hombres tal fascinación que los innumerables cruces de la violencia se graban en su mente con una claridad extraordinaria.» (pág. 51.)

A la vez que constituye la degradación de un sistema más estable, la venganza kaingang conserva algo de «sacrificial». Constituye un esfuerzo cada vez más violento, y por consiguiente cada vez más infructuoso, para retener la «buena» violencia, ordenadora y protectora. Y la violencia maléfica, a decir verdad, se detiene largo tiempo en la frontera exterior del grupo, por otra parte muy reducido, de los que «viajan juntos». Esta zona de paz relativa debe concebirse como la contrapartida y la otra cara de la violencia que triunfa al otro lado, esto es, *entre* los grupos.

En el interior del grupo, la voluntad de conciliación es llevada hasta los últimos límites. Las provocaciones más audaces no son percibidas; el adulterio es tolerado, mientras que reclama una respuesta inmediata y sangrienta si se produce entre los miembros de grupos rivales. Mientras la violencia no supera un cierto umbral, asegura un círculo interior de no-violencia, indispensable para la realización de las funciones sociales esenciales, esto es, la supervivencia de la sociedad. Llega el momento, sin embargo, en que el grupo elemental es contaminado. Una vez instalados en su reserva, los miembros de un mismo grupo tienden a enfrentarse entre sí; ya no pueden polarizar su violencia sobre los enemigos del exterior, sobre los «otros», los «hombres diferentes». (Los kaingang recurren a un mismo e idéntico término para designar: *a*) las diferencias de todo tipo; *b*) los hombres de los grupos rivales, que siempre son parientes próximos; *c*) los brasileños, igualmente enemigos; *d*) los muertos y todos los seres míticos, demoníacos o divinos, designados genéricamente bajo la expresión de «cosas diferentes», *different things.*)

2. Nueva York, 1941. Reeditado por Vintage Books, Random House, 1964.

Los asesinatos en cadena acaban, pues, por penetrar en el seno del grupo elemental. Una vez aquí, se ve comprometido el principio mismo de toda existencia social. En el caso de los kaingang, sin embargo, la intervención de los factores exteriores, y, en primer lugar, claro está, la influencia brasileña, interfiere en el proceso, asegurando, según parece, la supervivencia física de los últimos kaingang a la vez que la extinción total de su cultura.

Es posible verificar la existencia del proceso interno de autodestrucción sin ignorar o sin minimizar el papel del universo blanco en esta tragedia. El problema de la responsabilidad brasileña no quedaría suprimido aunque los inmigrantes se hubieran abstenido de contratar asesinos a sueldo para acabar con los indios en el caso de que no se destruyeran con suficiente rapidez entre sí. Cabe preguntarse, en efecto, si, en el origen de la alteración de la cultura kaingang, y en el carácter especialmente irreductible del mecanismo fatal, la presión de la cultura extranjera no desempeña un papel decisivo. Aunque fuera así, sin embargo, en el caso que nos ocupa la violencia en cadena constituye claramente, para toda la sociedad, una amenaza cuyo principio no va unido en absoluto a la presión de una cultura dominante o a cualquier otra forma de presión exterior. Este principio es interno.

Esta es la conclusión de Jules Henry delante del terrible espectáculo que ofrecen los kaingang. Habla a su respecto de «suicidio social». Cabe admitir que la posibilidad de dicho suicidio siempre está presente. Hay que suponer que, en el transcurso de la historia, numerosas comunidades han sucumbido a su propia violencia, y a nada más, desapareciendo sin dejar la menor huella. Aunque se formulen determinadas reservas respecto al ejemplo preciso que nos propone, las conclusiones del etnólogo deben aplicarse a numerosos grupos humanos de los que no podemos saber nada:

> «Este grupo al que sus cualidades físicas y psicológicas hacían perfectamente capaz de triunfar sobre los rigores del medio natural era, sin embargo, incapaz de resistir a las fuerzas internas que dislocaban su cultura y, al no disponer de ningún procedimiento regular para dominar estas fuerzas, cometía un auténtico suicidio social.» (pág. 7).

El temor a ser matado si antes no se mata uno a sí mismo, la ten-

dencia a «tomar la delantera», análoga a la «guerra preventiva» de los modernos, no puede describirse en términos psicológicos. El concepto de *crisis sacrificial* está destinado a disipar la ilusión psicológica. Incluso allí donde su lenguaje sigue siendo el de la psicología, Jules Henry no comparte esta ilusión. En un universo privado de trascendencia judicial y entregado a la violencia, todos tienen motivos para temer lo peor; cualquier diferencia entre la «proyección paranoica» y la evaluación fríamente objetiva de la situación se borra (pág. 54).

Una vez que se ha perdido esta diferencia, desfallecen cualquier psicología y cualquier sociología. El observador que atribuye a los individuos y a las culturas las buenas y las malas calificaciones de lo «normal» y de lo «anormal» debe definirse como un observador que *no corre el peligro de hacerse matar.* En las perspectivas ordinarias, la psicología y las demás ciencias sociales suponen un fundamento pacífico tan obvio a los ojos de nuestros sabios que su misma presencia se les escapa. Y nada, sin embargo, en su pensamiento, que se pretende radicalmente «demixtificado», con absoluta firmeza, desprovisto de cualquier influencia idealista, permite o justifica la presencia de dicho fundamento.

> «Basta un solo homicidio para que el homicida entre en un sistema cerrado. Necesita matar una y otra vez, organizar auténticas matanzas, para suprimir a todos aquellos que, un día u otro, podrían vengar la muerte de sus parientes.» (pág. 53.)

El etnólogo ha encontrado entre los kaingang algunos individuos especialmente sanguinarios, pero también los ha encontrado pacíficos y lúcidos que intentan escapar, sin conseguirlo, al mecanismo destructor. *Los sanguinarios kaingang se parecen a los personajes de la tragedia griega, prisioneros de una auténtica ley natural cuyos efectos es imposible interrumpir una vez que se han desencadenado* (pág. 53).

* * *

Aunque no de manera tan directa como Jules Henry, la tragedia griega también nos habla de la destrucción del orden cultural. Esta destrucción coincide con la reciprocidad violenta de las parejas trágicas. Nuestra problemática sacrificial revela el arraigo de la tragedia en una crisis de lo ritual y de todas las diferencias. La tragedia, a cambio, puede ayudarnos a entender esta crisis y todos los problemas de la religión primitiva que son inseparables de ella. La religión, en efecto, tiene solamente un único objetivo y es el de impedir el retorno de la violencia recíproca.

Es posible, pues, afirmar que la tragedia ofrece un camino de acceso privilegiado a los grandes problemas de la etnología religiosa. Afirmar esto significa exponerse, evidentemente, a descubrirse rechazado tanto por los investigadores con pretensiones científicas como por los enamorados de la Grecia antigua, tanto por los defensores tradicionales del humanismo como por los discípulos de Nietzsche y de Heidegger. Los científicos son especialmente propensos a ver en la obra literaria una «mala compañía» en la misma medida en que su voluntad de rigor se hace más teórica. Los helenistas están siempre dispuestos a rasgarse las vestiduras tan pronto como se sugiere el menor punto de contacto entre la Grecia clásica y las sociedades primitivas.

Hay que disipar de una vez por todas la idea de que un recurso a la tragedia significa obligatoriamente un compromiso en el plano de la investigación, una manera «estética» de ver las cosas. Y recíprocamente hay que disipar el prejuicio de los literatos según el cual la puesta en relación de una obra literaria y de una disciplina científica, sea la que fuere, se reduce necesariamente a una fácil «reducción», a un escamoteo de lo que constituye el interés propio de la obra. El supuesto conflicto entre la literatura y la ciencia de la cultura se basa en un mismo fracaso y en una misma complicidad negativa, tanto para los críticos literarios como para los especialistas de las ciencias religiosas. Ni unos ni otros consiguen identificar el principio sobre el que basan sus objetos respectivos. Inútilmente la inspiración trágica se empeña en hacer manifiesto este principio. Sólo lo consigue parcialmente y su éxito a medias aparece cada vez obstruido por las lecturas diferenciadas que los exégetas se esfuerzan en imponer.

La etnología no ignora que la impureza ritual va unida a la disolución de las diferencias.[3] Pero no entiende la amenaza asociada a esta disolución. Como hemos visto, el pensamiento moderno no consigue concebir la indiferenciación como violenta y viceversa. La tragedia podría ayudarle, si se estuviera de acuerdo en leerla de manera radical. La tragedia trata del tema más candente de todos, del tema del que nunca se habla directamente, y con razón, en el seno de las estructuras significantes y diferenciadas, esto es, la disolución de estas mismas estructuras en la violencia recíproca. Y como este tema es tabú, e incluso más que tabú, prácticamente inefable en un lenguaje consagrado a las diferencias, la crítica literaria recubre con su propia red de diferencias la indiferenciación relativa de los trágicos antagonismos.

Para el pensamiento primitivo, contrariamente al pensamiento moderno, la asimilación de la violencia y de la no-diferenciación es una evidencia inmediata que puede desembocar en auténticas obsesiones. Las diferencias naturales están pensadas en términos de diferencias culturales y viceversa. Incluso allí donde, ante nuestros ojos, la pérdida de las diferencias tiene un carácter puramente natural, sin repercusión real en las rela-

3. Cf. Mary Douglas, *Purity and Danger*, Londres 1966.

ciones entre los hombres, no puede surgir sin provocar un auténtico error. Puesto que no existe diferencia entre los diversos modos de diferenciación, tampoco la hay entre los diversos modos de indiferenciación: la desaparición de algunas diferencias naturales puede evocar, por consiguiente, la disolución de las categorías en cuyo seno están distribuidos los hombres, esto es, la crisis sacrificial.

Una vez que se ha extendido eso, determinados fenómenos religiosos que las perspectivas tradicionales nunca han conseguido esclarecer se convierten en perfectamente inteligibles. Vamos a evocar brevemente uno de los más espectaculares a fin de confirmar la fuerza explicativa de una inspiración auténticamente trágica en el plano de la etnología religiosa.

En numerosas sociedades primitivas, los *gemelos* inspiran un temor extraordinario. Llega a suceder que se elimine a uno de ellos o, aún con mayor frecuencia, se suprima a ambos. Aparece ahí un enigma que pone a prueba desde hace tiempo la sagacidad de los etnólogos.

En nuestros días se reconoce en el enigma de los gemelos un problema de clasificación. Este problema es real pero no es esencial. Es un hecho que aparecen dos individuos, cuando sólo se espera a uno de ellos. En las sociedades que les permiten vivir, los gemelos sólo disponen, con frecuencia, de una sola personalidad social. Tal como lo define el estructuralismo, el problema de clasificación no basta para justificar la eliminación de los gemelos. Las razones que impulsan a los hombres a exterminar algunas de sus criaturas pueden ser, sin duda, malvadas, pero es difícil que sean triviales. El juego de la cultura no es un rompecabezas en el que, una vez completada la figura, los jugadores se desembarazan fríamente de las piezas sobrantes. Si el problema de clasificación es crucial, no lo es en sí mismo, sino por lo que implica. Entre los gemelos, no existe la menor diferencia en el plano del orden cultural, y existe a veces un extraordinario parecido en el plano físico. Allí donde falta la diferencia, amenaza la violencia. Se establece una confusión entre los gemelos biológicos y los gemelos sociológicos que comienzan a pulular tan pronto como entra en crisis la diferencia. No hay que asombrarse de que los gemelos den miedo: evocan y parecen anunciar el peligro mayor de toda sociedad primitiva, la violencia indiferenciada.

Tan pronto como los gemelos de la violencia aparecen, se multiplican con una rapidez extraordinaria, diríase que por escisiparidad, produciendo la crisis sacrificial. Lo esencial es impedir este contagio galopante. Frente a los gemelos biológicos, la primera preocupación, por consiguiente, será la de impedir el contagio. Nada revela con mayor claridad la naturaleza del peligro asociado a los gemelos que la manera como se deshacen de ellos en las sociedades que estiman peligroso dejarles con vida. Se «exponen» a los gemelos, esto es, se les abandona fuera de la comunidad, en un lugar y unas circunstancias tales que su muerte es inevitable. Se abstienen escrupulosamente de cualquier violencia directa contra el *anatema*. Existe el temor de sucumbir al contagio maléfico. Ejercer una violencia contra los

gemelos, significaría penetrar en el círculo vicioso de la venganza interminable, significaría caer en la trampa que la violencia maléfica tiende a la comunidad provocando el nacimiento de los gemelos.

Un inventario de las diferentes costumbres, prescripciones y prohibiciones que van unidas a los gemelos, en las sociedades que los temen, revelaría su común denominador: el contagio impuro. Las divergencias entre cultura y cultura se explican fácilmente en función del pensamiento religioso tal como se ha definido anteriormente, del carácter estrictamente empírico, en tanto que aterrorizado, de las precauciones contra la violencia maléfica. En el caso de los gemelos, estas precauciones carecen probablemente de objeto, pero son perfectamente inteligibles una vez que se ha percibido la amenaza, siempre idéntica en su fondo aunque aquí y allá se la interprete de manera algo diferente, que toda práctica religiosa se esfuerza en prevenir.

No es absurdo pensar, por ejemplo, como lo hacen los nyakyusa, que los parientes de los gemelos están contaminados desde el principio por la violencia maléfica: ellos mismos la han engendrado. Se designa a los parientes con la misma palabra que a los propios gemelos, una palabra que se aplica a todos los seres temibles, a todas las criaturas monstruosas y terroríficas. Para evitar el contagio, los parientes se ven obligados a aislarse y a someterse a unos ritos purificadores, antes de reunirse con la comunidad.[4]

No es absurdo pensar que los consanguíneos y los aliados de la pareja que ha engendrado los gemelos, así como sus vecinos más próximos, son los más directamente amenazados por el contagio. La violencia maléfica se concibe como una fuerza que actúa sobre los planos más diversos, físico, familiar, social, y que, en todas partes donde se implanta, se propaga de la misma manera; se extiende como una mancha de aceite, pasa *de prójimo a prójimo*.

Los gemelos son impuros por la misma razón que el guerrero ebrio de sangre, el culpable de incesto o la mujer que menstrúa. Y es a la violencia que hay que referir todas las formas de impureza. Este hecho se nos escapa, pues no percibimos la asimilación primitiva entre la desaparición de las diferencias y la violencia, pero basta con examinar qué tipos de calamidades asocia el pensamiento primitivo a la presencia de los gemelos para convencerse de que esta asimilación es lógica. Los gemelos amenazan con provocar unas epidemias temibles, unas enfermedades misteriosas que provocan la esterilidad de las mujeres y de los animales. Mencionaremos asimismo, de manera todavía más significativa, la discordia entre los prójimos, la fatal decadencia del ritual, la transgresión de las prohibiciones, en otras palabras, la crisis sacrificial.

Hemos visto que lo sagrado incluye todas las fuerzas que amenazan con

4. Monica Wilson, *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford, 1957.

dañar al hombre y que perturban su tranquilidad, las fuerzas naturales y las enfermedades jamás son diferenciadas de la confusión violenta en el seno de la comunidad. Aunque la violencia propiamente humana domina secretamente el juego de lo sagrado, aunque jamás esté totalmente ausente de las descripciones que de él se ofrecen, siempre tiende a pasar a un segundo rango, por el hecho mismo de que se sitúa fuera del hombre; diríase que intenta ocultarse, como detrás de una pantalla, detrás de las fuerzas realmente exteriores a la humanidad.

Lo que se perfila detrás de los gemelos es el conjunto de lo sagrado maléfico, percibido como una fuerza a un tiempo multiforme y formidablemente desnuda. La crisis sacrificial se entiende como una ofensiva general de la violencia contra la comunidad, ofensiva de la que el nacimiento de los gemelos podría constituir perfectamente el signo precursor.

En las sociedades en que los gemelos no son eliminados, con frecuencia disfrutan de un estatuto privilegiado. Esta inversión no se diferencia en nada de la que hemos verificado anteriormente respecto a la sangre menstrual. No hay fenómeno unido a la violencia impura que no sea suscepbtile de invertirse y de convertirse en benéfico, pero únicamente en un marco ritual inmutable y rigurosamente determinado. La dimensión purificadora y pacificadora de la violencia predomina sobre su dimensión destructora. Así es como los gemelos, correctamente manipulados, pasan, en determinadas sociedades, por una fuente de beneficios extraordinarios, en los planos más diferentes.

* * *

Si los hechos anteriores son exactos, dos hermanos no necesitarán, en el límite, ser gemelos para que su parecido inquiete. Cabe suponer, casi *a priori*, que existen sociedades en las que el mero parecido consanguíneo resulte sospechoso. La verificación de esta hipótesis confirmaría la insuficiencia de la tesis habitual respecto a los gemelos. Si la fobia a los gemelos puede extenderse a otros consanguíneos, ya no es posible invocar, para explicarla, el exclusivo «problema de la clasificación». Ya no es cierto, en esta ocasión, que surjan dos individuos allí donde sólo se espera a uno de ellos. Lo que se pone en discusión, y lo que es considerado maléfico, es exactamente el parecido físico.

Cabe preguntarse, sin embargo, si una cosa tan normal como la semejanza entre hermanos y hermanas puede ser objeto de una prohibición sin crear una dificultd considerable e incluso sin hacer prácticamente imposible el funcionamiento de una sociedad. Al fin y al cabo, una comunidad no puede convertir a la mayoría de sus miembros en una especie de réprobos sin originar una situación absolutamente intolerable. Esto es muy cierto,

pero la fobia de la semejanza no es menos real. Una obrita de Malinowski, *The Father in Primitive Psychology* (Londres, 1926), aporta la prueba formal de ello y demuestra también que la fobia puede perpetuarse sin provocar unas consecuencias desastrosas. El ingenio de los hombres, o más bien de los sistemas culturales, soslaya la dificultad sin esfuerzo. La solución consiste en negar de manera categórica la existencia del temido fenómeno, o incluso de su posibilidad.

> «En una sociedad matrilineal, como la de las islas Trobriand, en la que todos los parientes del lado materno son considerados como pertenecientes "a un único e idéntico cuerpo" y en la que el padre, al contrario, es un "extraño", cabría esperar que los parecidos de rostro y de cuerpo fueran referidos exclusivamente a la familia de la madre. Sin embargo, ocurre lo contrario, y es algo que está fuertemente implantado en el plano social. No sólo existe, por decirlo de algún modo, una especie de dogma familiar según el cual un niño nunca se parece a su madre, o a sus hermanos y hermanas, o a cualquiera de sus parientes por la línea materna, sino que es algo muy mal visto, e incluso un grave insulto, aludir a esta semejanza...
>
> »Tomé conciencia de esta regla de urbanidad de la manera clásica, dando yo mismo un paso en falso... Cierto día me sorprendió ver a alguien que parecía la reproducción exacta de Moradeda [uno de los "guardias de corps" del etnólogo] y le pregunté quién era. Me dijo que era el hermano mayor de mi amigo que vivía en un poblado alejado. Exclamé: "Ah, claro. Se lo he preguntado porque usted tiene la misma cara que Moradeda." Cayó tal silencio sobre el grupo que me resultó imposible no percibirlo. El hombre se dio la vuelta y nos abandonó, mientras que parte de la gente que estaba allí se alejaba mostrando un aire entre molesto y ofendido. Luego se fueron. Mis informadores confidenciales me dijeron entonces que había infringido una costumbre, que había cometido lo que se llama un *taputaki migila,* una expresión que sólo designa esta acción y que podría traducirse como "hacer impuro a alguien, contaminarlo asimilando su rostro al de un pariente". Lo que me sorprendía es que, pese al sorprendente parecido de los dos hermanos, mis propios informadores lo negaran. En realidad, trataron la cuestión como si nadie pudiera parecerse jamás a su hermano o a ningún pariente de la línea materna. Al sostener yo lo contrario, provocaba la cólera y la hostilidad de mis interlocutores.
>
> »Este incidente me enseñó a no comentar jamás un parecido en presencia de los interesados. A continuación, he discutido a fondo y en el plano teórico la cuestión con numerosos indígenas. No hay nadie en las islas Trobriand, como he podido comprobar,

> que no esté dispuesto a negar cualquier parecido por el lado materno, incluso cuando resulta evidente. Al señalarles los casos menos contestables, no se consigue más que irritar e insultar a los trobriandeses de la misma manera que se irrita al vecino de rellano en nuestra sociedad cuando se le enfrenta a una verdad que contradice sus prejuicios políticos, morales, religiosos o, peor todavía, sus intereses materiales, por evidente que resulte esta verdad.»

En este caso, la negación tiene un valor de afirmación No sería escandaloso mencionar el parecido si éste no resultara notorio. Imputar el parecido a dos consanguíneos es ver en ellos una amenaza para toda la comunidad; equivale a acusarles de esparcer el contagio maléfico. El insulto es tradicional, nos dice Malinowski; está catalogado como tal y no hay otro más grave en la sociedad trobriandesa. El etnólogo nos presenta los hechos como un enigma casi total. El testimonio inspira tanta mayor confianza en la medida en que el testigo no tiene ninguna tesis a defender, y ninguna interpretación a proponer.

Y, sin movernos de los trobriandeses, el parecido entre el padre y los hijos no sólo es tolerado, sino que es bien acogido, y casi exigido. Y esto en una de aquellas sociedades que, como sabemos, niegan el papel del padre en la reproducción humana. Entre el padre y los hijos no existe ningún vínculo de parentesco.

La descripción de Malinowski muestra que el parecido con el padre tiene que ser leído, paradójicamente, en *términos de diferencia.* Es el padre quien diferencia entre sí a los consanguíneos; es literalmente el portador de una diferencia a la que debemos reconocer, entre otras, el carácter fálico observado por el psicoanálisis. Como el padre se acuesta con la madre, se dice, como se relaciona siempre con ella, «coagula el rostro del hijo». Malinowski nos cuenta que «el término de coagular, moldear, dejar una huella, reaparecía siempre» en las respuestas que recibía. Por consiguiente, el padre es forma y la madre materia. Al aportar la forma, el padre diferencia a los hijos de su madre, y también a los hermanos entre sí. Esto explica que los hijos deban parecérsele *sin que este parecido con el padre, común, sin embargo, a todos los hijos, implique el parecido de los hijos entre sí:*

> «Me hacían notar a menudo hasta qué punto uno u otro de los hijos de To'oluwa, el jefe de los omarakana, se parecían a su padre. Al permitirme observar que este parecido común con un padre común implicaba el parecido de los propios hermanos, me hice condenar inmediatamente con indignación por mis opiniones heréticas.»

* * *

Hay que relacionar un tema mítico esencial, el tema de los *hermanos enemigos,* con la fobia de los gemelos, y de cualquier parecido fraternal. Clyde Kluckhohn afirma que no existe en los mitos un conflicto más frecuente que el conflicto fraternal. Conduce generalmente al fratricidio. En algunas regiones del Africa negra, los protagonistas de la rivalidad mítica siempre son unos hermanos nacidos uno inmediatamente después del otro, «*born in immediate sequence*». Si la entendemos correctamente, esta definición incluye los gemelos pero no se limita exclusivamente a ellos. La continuidad entre el tema de los gemelos y el motivo fraternal en general no queda limitada a las islas Trobriand.

Incluso cuando los hermanos no son gemelos, hay menos diferencia entre ellos que entre todos los demás grados de parentesco. Tienen el mismo padre, la misma madre, el mismo sexo, casi siempre la misma posición relativa respecto a todos los restantes miembros de la familia, de los más próximos a los más alejados. Entre los hermanos es donde hay más atributos, derechos y deberes comunes. En cierto modo, los gemelos sólo son unos hermanos reforzados; entre ellos, la última diferencia objetiva, la diferencia de edad, queda eliminada; se hace imposible diferenciarles.

Tendemos instintivamente a imaginar la relación fraternal como una afectuosa unidad, pero los ejemplos mitológicos, literarios y históricos que acuden a la memoria son en su casi totalidad ejemplos de conflicto: Caín y Abel, Jacob y Esaú, Eteocles y Polinice, Rómulo y Remo, Ricardo Corazón de León y Juan sin Tierra, etc.

La manera como los hermanos enemigos proliferan en algunos mitos griegos y en las tragedias que los adaptan, sugiere una presencia constante de la crisis sacrificial que un único e idéntico mecanismo simbólico no cesa de señalarnos aunque de manera velada. El tema fraternal no es menos «contagioso» en tanto que tema, en el seno del propio texto, que la violencia maléfica que le es inseparable. Es en sí mismo violencia.

Cuando Polinice se aleja de Tebas para dejar reinar allí a su hermano, esperando reinar en ella a su vez, se lleva consigo el conflicto fraterno, como si se tratara de un atributo de su ser. Por dondequiera que pasa, hace salir literalmente de la tierra al hermano que se le opondrá, de la misma manera que, en el mito, Cadmos hace salir de la tierra, sembrando en ella unos dientes de dragón, unos guerreros armados de pies a cabeza, dispuestos a pelear entre sí.

Un oráculo había anunciado a Adrasto que sus dos hijas contraerían matrimonio con un león y con un jabalí, dos animales diferentes por su apariencia exterior pero idénticos por su violencia. En *Las suplicantes* de Eurípides, el rey cuenta como ha descubierto sus dos yernos. A su puerta, cierta noche, Polinice y Tideo, ambos reducidos a la miseria, se disputaban ferozmente la posesión de un camastro:

> ADRASTO. — Han llegado a mi puerta, la misma noche, dos exiliados.

TESEO. — ¿Quiénes eran?

ADRASTO. — Tideo y Polinice. Llegaron a las manos.

TESEO. — ¿Y reconociste en ellos las fieras prometidas a tus hijas?

ADRASTO. — Su lucha se parecía a la de dos animales.

TESEO. — ¿Qué motivo les llevaba tan lejos de su patria?

ADRASTO. — Tideo había sido desterrado por haber matado a un pariente.

TESEO. — ¿Y por qué abandonaba Tebas el hijo de Edipo?

ADRASTO. — Su padre le había maldecido; temía que matara a su hermano.

El carácter feroz e indiferenciado de la lucha, la simetría de las situaciones familiares, el matrimonio con las dos hermanas que introduce un dato típicamente «fraterno», convierte el episodio en un doblete de la relación Eteocles/Polinice y, a decir verdad, de todas las rivalidades fraternas.

Una vez que se han descubierto los rasgos distintivos del conflicto fraterno, se descubre que reaparecen un poco por todas partes, en los mitos y en las tragedias, aisladamente o agrupados de manera diversa. Junto a los hermanos propiamente dichos, Eteocles y Polinice, aparecen los cuñados, o sea unos casi-hermanos como Polinice y Tideo, o Edipo y Creonte, o también otros parientes próximos de la misma generación, unos primos hermanos, por ejemplo, como Dioniso y Penteo. El parentesco próximo no tiene ninguna especificidad, a fin de cuentas, puesto que simboliza la disolución de la diferencia familiar; en otras palabras, *desimboliza*. Acaba por alcanzar una simetría conflictiva torpemente visible en el mito, aunque siempre subyacente a todos los temas, fuertemente subrayados al contrario en la tragedia que tiende a recuperar la indiferenciación violenta bajo unos temas míticos que la traicionan necesariamente, aunque sólo sea porque la *representan*.

Nada más falso, pues, que la idea frecuentemente oída en nuestros días según la cual la tragedia no alcanzaría lo universal porque permanece encerrada en la diferencia familiar. Es la desaparición de esta diferencia la que entra en cuestión en el conflicto fraternal, así como la fobia religiosa a los gemelos. Ambos temas son lo mismo y, sin embargo, existe entre ellos una diferencia en la que conviene detenerse.

Los gemelos nos proponen una representación, bajo ciertos puntos de vista impresionante, de la simetría conflictiva y de la identidad que caracterizan la crisis sacrificial. Pero el parecido es puramente fortuito; entre los gemelos biológicos y los gemelos sociológicos no existen vínculos reales. Los gemelos no están más predispuestos a la violencia que los demás hombres, o por lo menos que los demás hermanos. Entre la crisis sacrificial y la esencia específica de la gemelidad, existe, pues, una cierta arbitrariedad, que, por otra parte, no es del mismo tipo que la arbitrariedad del signo

lingüístico, pues el elemento representativo sigue estando presente. La definición clásica del símbolo conviene, paradójicamente, a la relación entre los gemelos y la crisis sacrificial.

En el caso de los hermanos enemigos, el elemento representativo se ha difuminado. La relación entre hermanos es una relación normal, situada en el interior de la familia. Entre hermanos, pues, siempre hay una diferencia, por pequeña que sea. Cuando se pasa de los gemelos a los hermanos, se pierde algo en el plano de la representación simbólica, que se recupera del lado de la verdad social; se asientan los pies en la realidad. Puesto que, en la mayoría de las sociedades, la relación entre hermanos sólo supone realmente un mínimo de diferencia, podría muy bien constituir un punto débil del sistema diferencial, siempre expuesto a un ataque de la indiferenciación violenta. Si la fobia a los gemelos en tanto que gemelos es claramente mítica, no se puede decir lo mismo de la preponderancia de la rivalidad fraternal. No es prerrogativa exclusiva de los mitos que los hermanos estén a la vez aproximados y distanciados por una misma fascinación, la del objeto que ambos desean ardientemente y que no quieren o no pueden compartir, un trono, una mujer, o, de manera más general, la herencia paterna.

Los hermanos enemigos, a diferencia de los gemelos, están a caballo entre la desimbolización puramente simbólica y la desimbolización real, la auténtica crisis sacrificial. En algunas monarquías africanas, la muerte del rey abre entre sus hijos una querella sucesoria que les convierte en *hermanos enemigos*. Es difícil, cuando no imposible, determinar en qué medida esta querella es simbólica y ritual, y en qué medida se abre sobre un futuro indeterminado, sobre unos acontecimientos reales. En otras palabras, no sabemos si nos encontramos ante un auténtico conflicto o ante un simulacro sacrificial, destinado únicamente a alejar con sus efectos catárticos la crisis que significa de una manera un poco demasiado directa.

Si no entendemos lo que representan los gemelos o incluso los hermanos enemigos, se debe fundamentalmente, claro está, a que ignoramos completamente la existencia de la realidad representada. No sospechamos que la más insignificante pareja de gemelos o de hermanos enemigos anuncia y significa la totalidad de la crisis sacrificial, que siempre se trata de la *parte entendida por el todo*, al nivel no de una retórica formal sino de una violencia muy real: cualquier indiferenciación violenta, por muy reducida que sea en su origen, puede extenderse como un reguero de pólvora y destruir toda la sociedad.

No somos enteramente responsables de nuestra incomprensión. Ninguno de los temas míticos es realmente adecuado para conducirnos a la verdad de la crisis sacrificial. En el caso de los gemelos, la simetría y la identidad están representadas de una manera muy exacta; la no-diferencia está presente en tanto que no-diferencia, pero se encarna en un fenómeno tan excepcional que constituye una nueva diferencia. La no-diferencia *representada* acaba por aparecer como la diferencia por excelencia, la que

define lo monstruoso y que desempeña, claro está, un papel de primer plano en lo sagrado.

En el caso de los hermanos enemigos, se recupera la realidad en un contexto familiar perfectamente regular: ya no se trata de una extravagancia siniestra o divertida. Pero la misma verosimilitud del conflicto tiende siempre a desvanecer su alcance simbólico, esto es, a conferirle un carácter simplemente anecdótico. Tanto en un caso como en otro, el símbolo nos disimula paradójicamente la cosa simbolizada que es la destrucción de todo simbolismo. El juego de la reciprocidad violenta extendida por doquier es lo que destruye las diferencias, y este juego nunca ha sido realmente revelado; o bien sigue la diferencia y permanecemos dentro del orden cultural, en unas significaciones que deberían ser borradas, o bien ya no hay diferencia en absoluto pero lo indiferenciado sólo surge bajo la forma de una diferencia extrema, la monstruosidad de los gemelos, por ejemplo.

Ya hemos verificado una cierta repugnancia y una cierta impotencia del lenguaje diferenciado en expresar la desaparición de toda diferencia. Pese a cuanto diga, el lenguaje siempre dice a la vez demasiado y demasiado poco; aunque se limite a «*each thing meets in mere oppugnancy*» o también a «*the sound and the fury signifying nothing*».

En cualquier caso, la realidad de la crisis sacrificial se deslizará siempre entre las palabras, amenazada siempre por la historia anecdótica de una parte y por lo monstruoso de otra. La mitología cae incesantemente en el segundo peligro; la tragedia está amenazada por el primero.

Lo monstruoso es omnipresente en la mitología. Esto nos lleva a deducir que la mitología se refiere incesantemente a la crisis sacrificial, pero que sólo habla de ella para disfrazarla. Cabe suponer que los mitos surgen de crisis sacrificiales de los que son una transfiguración retrospectiva, una relectura a la luz del orden cultural surgido de la crisis.

En los mitos, las huellas de la crisis sacrificial son más difícilmente descifrables que en la tragedia. O, mejor dicho, la tragedia siempre es un desciframiento parcial de los motivos míticos; el poeta sopla sobre las cenizas enfriadas de la crisis sacrificial; suelda los fragmentos esparcidos de la reciprocidad difunta, reequilibra lo que las significaciones míticas desequilibran. Engendra un torbellino de reciprocidad violenta; las diferencias se funden en este crisol al igual que se fundieron anteriormente en la crisis transfigurada por el mito.

La tragedia devuelve todas las relaciones humanas a la unidad de un mismo antagonismo trágico. No hay diferencia, en la tragedia, entre el conflicto «fraternal» de Eteocles y Polinice, el conflicto entre el padre y el hijo en *Alcestes* o *Edipo rey*, o incluso el conflicto entre unos hombres que no están unidos por ningún lazo de parentesco, Edipo y Tiresias por ejemplo. La rivalidad de los dos profetas no se distingue de la rivalidad de los hermanos. La tragedia tiende a disolver los temas del mito en su violencia original. Realiza en parte lo que temen los primitivos cuando

se encuentran en presencia de gemelos; difunde el contagio maléfico, multiplica al infinito los gemelos de la violencia.

Si bien la tragedia tiene una afinidad especial con el mito, ello no quiere decir, por consiguiente, que marche en su mismo sentido. A propósito del arte trágico, no debería hablarse de simbolismo sino de desimbolización. La tragedia no puede trabajar en sentido contrario a la elaboración mítica, por lo menos hasta cierto punto, porque la mayoría de los símbolos de la crisis sacrificial, los hermanos enemigos especialmente, se prestan de manera admirable al doble juego del rito y del acontecimiento trágico. Es lo mismo que ya hemos observado respecto a las sucesiones reales en Africa, de las que no sabemos si hacen intervenir a los hermanos enemigos del ritual o a los de la historia y de la tragedia.

Paradójicamente, la realidad simbolizada en este caso es la pérdida de todo simbolismo. La pérdida de las diferencias se ve obligatoriamente traicionada por el lenguaje diferenciado. Aparece ahí un fenómeno tan especial que es imposible concebirlo en el seno de las concepciones habituales del simbolismo. Sólo la lectura de la tragedia puede ayudarnos, una lectura radicalmente «simétrica» que recupere la inspiración trágica. Si el propio poeta trágico recupera la reciprocidad violenta siempre subyacente en el mito, es porque lo aborda en un contexto de diferencias menguantes y de violencia creciente; su obra es inseparable de una nueva crisis sacrificial, aquélla a que nos referíamos al comienzo de este capítulo.

Al igual que todo saber de la violencia, la tragedia va unida a la violencia; es hija de la crisis sacrificial. Para entender la relación entre la tragedia y el mito, tal como comienza a dibujarse aquí, cabe hacer intervenir una relación análoga, la de los profetas de Israel con algunos textos del Pentateuco que citan en más de una ocasión. He aquí, por ejemplo, un texto de Jeremías:

> «Desconfiad de un hermano:
> pues todo hermano hace lo mismo que Jacob,
> todo amigo esparce la calumnia.
> El uno engaña al otro...
> ¡Fraude sobre fraude! ¡Engaño sobre engaño!»

La concepción de los hermanos enemigos que se esboza aquí a propósito de Jacob es exactamente idéntica a la lectura trágica de Eteocles y Polinice. La simetría conflictiva es lo que define la relación fraterna, y esta simetría ni siquiera está limitada en este caso a un número reducido de héroes trágicos; pierde cualquier carácter anecdótico; es la misma comunidad la que pasa a primer plano. La alusión a Jacob está subordinada a la intención principal que es la descripción de la crisis sacrificial; la sociedad entera se descompone en la violencia; todas las relaciones se asemejan a las de los hermanos enemigos. Los efectos estilísticos de la simetría están

destinados a traducir la reciprocidad violenta: *el uno engaña al otro... ¡Fraude sobre fraude! ¡Engaño sobre engaño!*

Los grandes textos del Antiguo Testamento echan sus raíces en unas crisis sacrificiales diferenciadas entre sí, separadas incluso por prolongados intervalos de tiempo, pero, bajo determinados aspectos por lo menos, enteramente análogas. Así, pues, las primeras crisis están reinterpretadas a la luz de las siguientes. Y viceversa. El testimonio de las crisis anteriores aporta a la meditación de las posteriores un soporte que jamás deja de ser válido. Es lo que comprobamos en la interpretación del personaje de Jacob sugerida por Jeremías. Entre el Génesis y la crisis del siglo VI, la que el propio Jeremías está en trance de atravesar, se establece un contacto y se hace la luz en ambos sentidos. Al igual que la tragedia, la reflexión profética es un retorno a la reciprocidad violenta; es, pues, una deconstrucción de las diferencias míticas, mucho más completa, a decir verdad, que la deconstrucción trágica, pero ahí abordamos un tema que merece ser tratado separadamente.

Aunque mucho más indirecta y precaria, la inspiración trágica puede concebirse sobre el mismo modelo que el texto de Jeremías. El paso que acabamos de citar podría constituir el esbozo de una tragedia sobre los hermanos enemigos del Génesis, Jacob y Esaú...

La fuerza de esta inspiración trágica o profética no debe nada a un conocimiento histórico y filológico, a una erudición enciclopédica. Surge de una intuición directa del papel jugado por la violencia tanto en el orden como en el desorden cultural, tanto en el mito como en la crisis sacrificial. De idéntica manera, es una Inglaterra en plena crisis religiosa la que alimenta la inspiración de Shakespeare en *Troilo y Cresida*. No hay que creer que los progresos de la erudición permitan mejorar esta lectura por un proceso de enriquecimiento continuo afín a la concepción positivista. Por reales y preciosos que sean estos progresos, se sitúan en un plan diferente al de la lectura trágica; el espíritu de ésta, jamás muy extendido, incluso en los períodos de crisis, se pierde enteramente en los períodos de estabilidad natural.

En un momento determinado, debe invertirse el proceso de indiferenciación violenta para dar lugar al proceso inverso, el de la elaboración mítica. Y la elaboración mítica se invierte de nuevo en la inspiración trágica. ¿Cuál es el resorte de estas metamorfosis, de qué mecanismo proceden los ciclos del orden y del desorden cultural? Esta es la cuestión que se nos plantea. Se confunde con otra cuestión referida a la conclusión de la crisis sacrificial. Una vez que la violencia ha penetrado en la comunidad, no cesa de propagarse y de exasperarse. No vemos como la cadena de represalias pudiera romperse antes de la pura y simple aniquilación de la comunidad. Si existen realmente unas crisis sacrificiales, es preciso que supongan un freno, es preciso que intervenga un mecanismo autorregulador antes de que todo quede consumado. En la conclusión de la crisis sacrificial, lo que está en juego es la *posibilidad* de las sociedades humanas. Hay que descubrir

en qué consiste esta conclusión y qué es lo que la hace posible. Es verosímil que esta conclusión constituya para el mito y para el ritual un auténtico punto de partida. Todo lo que llegamos a saber respecto a ello debiera permitirnos progresar en el conocimiento de los mitos y de los rituales.

Para intentar responder a todas estas cuestiones nos disponemos a interrogar un mito concreto, el de Edipo. Los análisis anteriores sugieren que estamos interesados en abordar este mito a través de una tragedia: *Edipo rey*.

III

EDIPO Y LA VICTIMA PROPICIATORIA

La crítica literaria se concibe como una investigación de las formas o de las estructuras, como una suma, un sistema, un método o un código de diferencias lo más precisas y ajustadas posible, de «matices» cada vez más delicados. Aunque no tenga nada que ver con las «ideas generales», el camino que buscamos no es el de la diferencia. Si bien es cierto que la inspiración trágica corroe y disuelve las diferencias en la reciprocidad conflictiva, no hay un solo procedimiento de la crítica moderna que no se aparte de la tragedia y no se condene a ignorarla.

Esto es especialmente cierto en el caso de las interpretaciones psicoanalíticas. *Edipo rey* aparece como particularmente rico en observaciones psicológicas. Es posible demostrar que el punto de vista psicológico en el sentido literario y tradicional falsea en su mismo principio la lectura de la obra.

Con frecuencia se elogia a Sófocles por haber creado un Edipo fuertemente individualizado. Este héroe tendría un carácter «muy suyo». ¿En qué consiste este carácter? A esta pregunta se responde tradicionalmente que Edipo es «generoso» pero «impulsivo»; al comienzo de la obra se admira su «noble serenidad»; respondiendo al deseo de sus súbditos, el rey decide consagrarse al misterio que les abruma. Pero el menor fracaso, la menor demora, la menor provocación hacen perder al monarca su sangre fría. Cabe, pues, diagnosticar una «propensión a la cólera»: el propio Edipo no deja de reprochársela, designándola, según parece, como aquella debilidad única pero fatídica sin la cual no existe un héroe realmente trágico.

Comienza con la «noble serenidad»; pero le sigue la «cólera». Tiresias suscita un primer acceso; Creonte es la causa del segundo. En el relato que hace de su pasado, Edipo nos cuenta que siempre ha actuado bajo la influencia de este mismo «defecto». Se censura de la excesiva importancia que concedía, anteriormente, a unas palabras dichas al azar. Un compañero de borracheras, en Corinto, le había tratado de hijo supuesto. Ya era la cólera, por consiguiente, lo que llevaba a Edipo fuera de Corinto. Y es

también la cólera la que le ha llevado a golpear al anciano desconocido que le obstruía el paso en un cruce de caminos.

La descripción es bastante justa y, para designar las reacciones *personales* del héroe, el término de cólera no es peor que otro. Debemos preguntarnos únicamente si todas estas cóleras diferencian realmente a Edipo de los demás personajes. En otras palabras, ¿es posible hacerle desempeñar el papel diferencial que reclama la noción misma de «carácter»?

Vistas las cosas de más cerca, descubrimos que la «cólera» ya está presente en todos los mitos. Ya era, sin duda, una sorda cólera lo que incitaba al compañero de Corinto a sembrar la duda respecto al nacimiento del héroe. Es la cólera, en el cruce de caminos fatídico, lo que conduce a Layo a ser el primero en alzar el látigo contra su hijo. Y también es a una primera cólera, anterior necesariamente a todas las de Edipo, aunque no sea realmente originaria, a la que hay que atribuir la decisión paterna de deshacerse de este mismo hijo.

En la tragedia, Edipo tampoco tiene el monopolio de la cólera. Sean cuales fueren las intenciones del autor, no existiría debate trágico si los demás protagonistas no se encolerizaran a su vez. Muy probablemente, estas cóleras siguen con un cierto retraso las del héroe. Y podemos sentir la tentación de entenderlas como unas «justas represalias», unas cóleras secundarias y excusables, frente a la cólera primera e inexcusable de Edipo. Pero precisamente acabamos de ver que la cólera de Edipo nunca es realmente la primera; siempre va precedida y determinada por una cólera más antigua. Y ésta tampoco es realmente originaria. En el ámbito de la violencia impura, cualquier investigación del origen es típicamente mítica. No es posible abordar una investigación de ese tipo, y mucho menos suponer que debe llegar a su término, sin destruir la reciprocidad violenta, sin caer en las dificultades míticas a las que se esfuerza en escapar la tragedia.

Tiresias y Creonte mantienen por un momento su sangre fría. Pero su serenidad inicial tiene su contrapartida en la serenidad del propio Edipo, en el transcurso de la primera escena. Siempre nos encontramos, a decir verdad, con una alternancia de serenidad y de cólera. La única diferencia entre Edipo y sus adversarios consiste en que Edipo es el primero en entrar en juego, en el plano escénico de la tragedia. Siempre goza, por consiguiente, de un cierto adelanto respecto a sus compañeros. Pero aunque no sea simultánea, la simetría no deja de ser menos real. Todos los protagonistas ocupan las mismas posiciones respecto a un mismo objeto, no conjuntamente sino uno tras otro. Este objeto no es otra cosa que el conflicto trágico del que ya comenzamos a ver, como confirmaremos más adelante, que coincide con la peste. Cada cual, al comienzo, se cree capaz de dominar la violencia, pero es la violencia la que domina sucesivamente a todos los protagonistas, metiéndoles a pesar suyo en un juego, el de la reciprocidad violenta, al cual siempre creen escapar por el hecho de que toman por permanente y esencial una exterioridad accidental y temporal.

Los tres protagonistas se creen superiores al conflicto. Edipo no es de Tebas; Creonte no es rey; Tiresias está en las nubes. Creonte trae de Tebas al último oráculo. Edipo, y sobre todo Tiresias, tienen muchas proezas adivinatorias en su activo. Tienen el prestigio del «experto» moderno, del «especialista» al que sólo se molesta para resolver un caso difícil. Cada cual cree contemplar desde fuera, en tanto que observador despreocupado, una situación que no le concierne en absoluto. Cada cual quiere jugar el papel del árbitro imparcial, del juez soberano. La solemnidad de los tres sabios no tarda en ceder al ciego furor cuando ven contestado su prestigio, aunque sólo sea por el silencio de los otros dos.

La fuerza que atrae a los tres hombres en el conflicto coincide con su ilusión de superioridad o, si se prefiere, con su *hibris*. Nadie, en otros términos, posee la *sofrosine* y, también en ese plano, sólo hay diferencias ilusorias o rápidamente suprimidas. El paso de la serenidad a la cólera se produce en cada ocasión por una misma necesidad. Sería pecar de arbitrariedad reservar a Edipo y bautizar como «rasgo de carácter» lo que pertenece a todos en igual medida, sobre todo si esta pertenencia común procede del contexto trágico, si la lectura que permite es de una coherencia superior a cualquier interpretación psicologizante.

Lejos de aguzar las aristas de unos seres estrictamente individuales oponiendo los unos a los otros, todos los protagonistas se reducen a la identidad de una misma violencia, el torbellino que les arrastra les convierte a todos exactamente en una misma cosa. A la primera mirada sobre un Edipo ciego de violencia y que le invita a «dialogar», Tiresias comprende su error, con excesivo retraso, sin embargo, para poder sacar partido de su comprensión:

> «¡Ay ay, qué duro es el saber, donde no rinde provecho al que lo sabe! Y teniendo esto bien visto,/ lo perdí de vista; si no, no habría aquí venido.» *

* * *

La tragedia no se parece en nada a una *discrepancia*. Hay que entregarse sin desfallecimientos a la simetría conflictiva, aunque sólo sea para hacer aparecer los límites de la inspiración trágica. Al afirmar que no existe diferencia entre los antagonistas del debate trágico, estamos afirmando, en último término, que no existe diferencia entre el «verdadero» y el «falso» profeta. Aquí aparece algo inverosímil e incluso inimaginable. ¿Acaso no es Tiresias el primero en proclamar la verdad de Edipo, mientras que Edipo no hace más que divulgar odiosas calumnias a su respecto?

* *Idem*, p. 25. (*N. del T.*)

Con la entrada en escena de Tiresias, nuestra simetría trágica recibe un mentís categórico. Tan pronto como descubre a este noble personaje, el coro exclama:

> «...pues ya éstos/al Santo Adivino traen aquí, ése en quien, sólo/ de entre los hombres, la verdad está arraigada.» *

Nos tropezamos en este caso con el profeta infalible y omnisciente. Posee una verdad acuñada, un secreto prolongadamente urdido y atesorado. Por una vez, triunfa la diferencia. Unas líneas más adelante, sin embargo, se borra de nuevo y reaparece la reciprocidad, más explícita que nunca. El propio Tiresias rechaza la interpretación tradicional de su papel, la misma que acaba de formular el coro. En respuesta a Edipo que le interroga con ánimo de burla respecto al origen de sus dones proféticos, él niega poseer ninguna verdad que no proceda de su propio adversario:

> EDIPO. — ¿De quién la sabes [la verdad]?: Que lo que es de tu arte, no.
>
> TIRESIAS. — De ti, pues tú me forzaste a hablar mal-de-mi-grado.**

Si nos tomamos estas líneas en serio, la formidable maldición que Tiresias acaba de arrojar a la cabeza de Edipo, la acusación del parricidio y del incesto, nada tiene que ver con un mensaje sobrenatural. Se nos sugiere otro origen. Esta acusación coincide con la incitación de las represalias; se arraiga en el intercambio hostil del debate trágico. Edipo dirige el juego, a pesar suyo, obligando a Tiresias a hablar «mal-de-su-grado». Edipo es el primero en acusar a Tiresias de estar relacionado con la muerte de Layo; obliga a Tiresias a volverse contra él, a devolverle su acusación.

La única diferencia entre la acusación y la contraacusación es la paradoja que sustenta esta última; esta paradoja podría constituir una debilidad pero se transmuta en fuerza. Al «tú eres culpable» de Edipo, Tiresias no se contenta con responder con un mero «tú eres culpable», idéntico y de sentido inverso. Subraya lo que aparece, en su perspectiva personal, como el escándalo de su acusación, el escándalo de una culpabilidad acusadora: «Tú furia a mi dureza inculpas, y la tuya/no ves que habita en ti. Que a mí me la reprochas.» ***

Por supuesto que no todo es falso en esta polémica. Acusar al otro de la muerte de Layo, es verle como único responsable de la crisis sacrificial. Todos son igualmente responsables puesto que todos, como se ha visto, participan en la destrucción del orden cultural. Los golpes que los hermanos

* *Idem*, p. 24. (*N. del T.*)
** *Idem*, p. 27. (*N. del T.*)
*** *Idem*, p. 26. (*N. del T.*)

enemigos se asestan no siempre alcanzan a las personas, pero socavan la monarquía y la religión. Cada cual revela cada vez mejor la verdad del otro que denuncia pero sin reconocer nunca en ella la suya propia.

Cada cual se ve en el otro al usurpador de una legitimidad que cree defender y que no cesa de debilitar. No se puede afirmar o negar nada de uno de los dos adversarios que no se deba afirmar o negar inmediatamente del otro. A cada instante, la reciprocidad se alimenta de los esfuerzos de cada cual por destruirla. El debate trágico es exactamente el equivalente verbal del combate de los hermanos enemigos, Eteocles y Polinice.

En una serie de réplicas de las que nadie, que yo sepa, ha ofrecido una interpretación satisfactoria, Tiresias previene a Edipo en contra de la naturaleza puramente recíproca de la desdicha que avanza, esto es, de los golpes que cada uno asestará al otro. El mismo ritmo de las frases, los efectos de simetría, prefiguran e inician el debate trágico. En este caso, es la propia acción de la reciprocidad violenta lo que borra toda diferencia entre los dos hombres:

> «Déjame irme a casa: es como mejor soportaremos/lo tuyo tú y lo mío yo, si me haces caso ya...
>
> »Es que veo que tampoco tus proclamas vienen/a buen fin; y a fin de que no me pase a mí lo mismo...
>
> »...Mas yo jamás por pienso/mis males diga, para no revelar los tuyos.
>
> »No quiero hacerme daño ni tampoco a ti...
>
> »Tu furia a mi dureza inculpas, y la suya/no ves que habita en mí, que a mí me la reprochas.» *

La indiferenciación violenta, la identidad de los antagonistas, hace bruscamente inteligibles unas réplicas que expresan perfectamente la verdad de la relación trágica. El hecho de que todavía hoy estas réplicas parezcan oscuras, confirma nuestro desconocimiento de esta relación. Por otra parte, dicho desconocimiento no es infundado. No es posible insistir, como venimos haciendo en este momento, en la simetría trágica, sin contradecir los datos fundamentales del mito.

Si bien el mito no resuelve explícitamente el problema de la diferencia, lo resuelve de manera tan brutal como formal. Esta solución es el parricidio y el incesto. En el mito propiamente dicho no hay ningún problema de identidad y de reciprocidad entre Edipo y los demás. Es posible, como mínimo, afirmar de Edipo algo que no se puede decir de nadie más. Es el único culpable del parricidio y del incesto. Se nos presenta como una excepción monstruosa; no se parece a nadie y nadie se le parece.

La lectura trágica se opone radicalmente al contenido del mito. No podría serle fiel sin renunciar al propio mito. Los intérpretes de *Edipo rey*

* *Idem*. pp. 25-26. (*N. del T.*)

siempre se han apañado para decidir una especie de compromiso que disimula la contradicción. Nosotros no tenemos ninguna necesidad de respetar los viejos compromisos o de buscar otros nuevos. Tenemos algo mejor que hacer. Hay que seguir la perspectiva trágica hasta el final, aunque sólo sea para ver dónde nos lleva. Tal vez tiene algo esencial que decirnos respecto a la génesis del mito.

Hay que comenzar por volver al parricidio y al incesto, preguntarse acerca de la atribución exclusiva de estos crímenes a un protagonista concreto. Como hemos visto, la tragedia convierte el homicidio de Layo, al igual que el parricidio y el incesto, en un intercambio de maldiciones trágicas. Edipo y Tiresias se arrojan mutuamente la responsabilidad del desastre que asola la ciudad. El parricidio y el incesto sólo son una variación especialmente complicada de este intercambio de buenas intenciones. No hay ningún motivo, en esta fase, para que la culpabilidad se fije sobre cualquiera de los dos. Todo es igual por ambos lados. Nada permite decidir; el mito, sin embargo, decidirá y de manera inequívoca. A la luz de la reciprocidad trágica, conviene preguntarse sobre qué bases y en qué condiciones puede decidir el mito.

En este punto, una idea extraña, casi fantástica, cruza necesariamente por nuestra mente. Si eliminamos los testimonios que se acumulan contra Edipo en la segunda parte de la tragedia, podemos imaginarnos que, lejos de ser la verdad que cae del cielo para fulminar al culpable e iluminar a todos los mortales, la conclusión de mito no es más que la victoria camuflada de una parte sobre la otra, el triunfo de una lectura polémica sobre su rival, la adopción por la comunidad de una versión de los acontecimientos que sólo pertenece en un principio a Tiresias y a Creonte, y que a continuación pertenece a todos y a nadie, habiéndose convertido en la verdad del propio mito.

El lector pudiera creer, en este punto, que mantenemos extrañas ilusiones sobre el potencial «histórico» de los textos que comentamos y sobre el tipo de información que razonablemente cabe pedirles. Confío en que no tardará en descubrir que sus temores son infundados. Antes de continuar, sin embargo, hay que detenerse en otro tipo de objeciones que la presente lectura no puede dejar de plantear.

La crítica literaria sólo se interesa por la tragedia; el mito sigue siendo para ella un dato imprescriptible, que no conviene tocar. La ciencia de los mitos, al contrario, deja a la tragedia de lado; se cree obligada incluso a mostrar a su respecto una cierta desconfianza.

Esta división del trabajo se remonta, a decir verdad, a Aristóteles que, en su *Poética*, nos enseña que el buen autor trágico no toca y no debe tocar los mitos, porque todo el mundo los conoce; debe limitarse a pedirles unos «argumentos». Esta prohibición de Aristóteles nos sigue impidiendo la confrontación de la simetría trágica con la diferencia mítica, y protege, con ello, tanto la «literatura» como la «mitología», y sus respectivos espe-

cialistas, de las consecuencias radicalmente subversivas que pudiera tener, para unos y para otros, dicha confrontación.

A esta confrontación pretendemos entregarnos. Nos preguntamos, en verdad, cómo han podido esquivarla hasta ahora los lectores atentos de *Edipo rey*. En el paroxismo del conflicto trágico, Sófocles ha deslizado en su texto dos réplicas que nos parecen estremecedoras, pues evocan de nuevo la hipótesis que acabamos de sugerir. La próxima caída de Edipo no tiene nada que ver con una monstruosidad excepcional, hay que ver en ella el resultado de la derrota en el enfrentamiento trágico. Edipo responde al coro que le suplica que perdone a Creonte:

> «Entiende ahora bien que, cuando tal demandas, / mi muerte buscas o destierro de esta tierra.» *

El coro insiste. Creonte no merece la suerte que su adversario le reserva. Es preciso permitirle que se aleje libremente. Edipo cede, pero a pesar suyo, y no sin reclamar una vez más la atención del coro sobre el carácter de la lucha cuyo desenlace todavía no está decidido. No expulsar o matar al hermano enemigo equivale a condenarse a sí mismo a la expulsión o a la muerte:

> «Que él pues se vaya, aunque yo haya de morir sin fallo / o sin honra verme arrojado a la fuerza del país.» **

¿Es posible atribuir estas réplicas a la «ilusión trágica»? Las lecturas tradicionales no pueden hacer otra cosa pero, en tal caso, conviene referir a esta misma ilusión la totalidad de la tragedia y su prodigioso equilibrio. Ya es hora de dar su oportunidad a la visión trágica. Tenemos la oscura sensación de que el propio Sófocles nos obliga a hacerlo.

Y, sin embargo, el propio Sófocles se dispone ahora a soslayarla. La subversión trágica tiene sus límites. Si pone en cuestión el contenido del mito, siempre es de manera sorda e indirecta. Jamás puede ir más allá sin quitarse a sí misma la palabra, sin hacer estallar el marco mítico fuera del cual no existiría.

No disponemos de ninguna guía o modelo; no participamos en ninguna actividad cultural definible. No podemos ampararnos en ninguna disciplina reconocida. Lo que queremos hacer es tan ajeno a la tragedia o a la crítica literaria como a la etnología o al psicoanálisis.

Hay que volver una vez más a los «crímenes» del hijo de Layo. Es exactamente lo mismo ser regicida en el orden de la *polis* que ser parricida en el orden de la familia. Tanto en un caso como en otro, el culpable transgrede la diferencia más fundamental, más elemental, más imprescriptible. Se convierte, literalmente, en el asesino de la diferencia.

* *Idem*, p. 38. (*N. del T.*)
** *Idem*, p. 38. (*N. del T.*)

El parricidio es la instauración de la reciprocidad violenta entre el padre y el hijo, la reducción de la relación paterna a la «fraternidad» conflictiva. La reciprocidad está claramente indicada en la tragedia. Como ya hemos dicho, Layo no cesa de ejercer una violencia contra Edipo antes de que éste se la devuelva.

Incluso cuando consigue absorber la relación del padre y del hijo, la reciprocidad violenta ya no deja nada fuera de su campo. Y absorbe esta relación de la manera más absoluta posible, convirtiéndola en una rivalidad que ya no se refiere a un objeto cualquiera sino a la madre, esto es, al objeto más formalmente reservado al padre y más rigurosamente prohibido al hijo. También el incesto es violencia, violencia extrema y, por consiguiente, extrema destrucción de la diferencia, destrucción de la otra diferencia principal en el seno de la familia, la diferencia con la madre. Ambos, el parricidio y el incesto, completan el proceso de indiferenciación violenta. La idea que asimila la violencia a la pérdida de las diferencias debe culminar en el parricidio y en el incesto como término último de su trayectoria. No queda ninguna posibilidad de diferencia; ningún ámbito de la vida puede escapar ya a la violencia.[1]

Así, pues, el parricidio y el incesto se definirán en función de sus consecuencias. La monstruosidad de Edipo es contagiosa; se extiende en primer lugar a todo lo que engendra. El proceso de la generación perpetúa la mezcla abominable de sangres que es de esencial importancia separar. El parto incestuoso se reduce a un desdoblamiento informe, a una siniestra repetición de lo Mismo, a una mezcla impura de cosas innombrables. El ser incestuoso expone la comunidad al mismo peligro, en suma, que los gemelos. Son exactamente los efectos, reales y transfigurados, de la crisis sacrificial que siempre mencionan las religiones primitivas cuando enumeran las consecuencias del incesto. Es revelador que las madres de gemelos sean con frecuencia sospechosas de haberlos engendrado en unas relaciones incestuosas.

Sófocles relata el incesto de Edipo al dios Himeneo, directamente im-

1. En un ensayo titulado: «Ambiguïté et renversement: Sur la structure énigmatique d'*Oedipe roi*», Jean-Pierre Vernant ha definido perfectamente esta pérdida de la diferencia cultural. El parricido y el incesto, escribe, «constituyen... un atentado a las reglas fundamentales de un juego de damas en el que cada pieza se sitúa, en relación a las demás, en un lugar definido en un tablero de la Ciudad». Siempre, en efecto, los resultados de estos dos crímenes se expresan en términos de diferencia perdida: «La equiparación de Edipo y de sus hijos se expresa en una serie de imágenes brutales: el padre ha sembrado a los hijos allí mismo donde él ha sido sembrado; Yocasta es una esposa, no esposa sino madre cuyo surco ha producido en una doble cosecha al padre y a los hijos; Edipo ha sembrado a la que le ha engendrado, de donde él mismo ha sido sembrado, y de estos mismos surcos, de estos surcos "iguales", ha obtenido a sus hijos. Pero es Tiresias quien confiere a este vocabulario de igualdad todo su peso trágico cuando se dirige a Edipo en los siguientes términos: Llegarán unos horrores que te igualarán contigo mismo y con tus hijos.» (425.)

plicado en el caso en su calidad de dios de las reglas matrimoniales y de todas las diferencias familiares.

> «...¡Ah bodas, bodas madres, / que nos sembrasteis y, sembrándonos, la misma / simiente hacíais luego germinar, y dábais / a la luz hermanos, padres, hijos, todos juntos / en sangre, esposas, madres, novias...»

Como se ve, el parricidio y el incesto sólo adquieren su auténtico sentido en el seno de la crisis sacrificial y en relación a ella. No es a un individuo concreto o a todos los individuos en general, es a una situación histórica determinada, a la crisis de las diferencias que Shakespeare refiere el tema del parricidio en *Troilo y Cresida*. La reciprocidad violenta culmina en el homicidio del padre: *and the rude son shall strike his father dead.*

En el mito de Edipo, al contrario —no decimos en la tragedia—, el parricidio y el incesto parecen sin relación alguna y sin medida común con ninguna otra cosa, ni siquiera el infanticidio abortado de Layo. Se trata de una cosa aparte, de una enormidad tal que es imposible pensarla con los elementos de simetría conflictiva que la rodean. Se ve en ella un desastre al margen de cualquier contexto, que afecta exclusivamente a Edipo bien por accidente, bien porque el «destino» u otros poderes sacros así lo han decidido.

Ocurre con el parricidio y con el incesto exactamente lo mismo que con los gemelos en numerosas religiones primitivas. Los crímenes de Edipo significan el final de toda diferencia, pero llegan a ser, precisamente gracias al hecho de ser atribuidos a un individuo concreto, una nueva diferencia, la monstruosidad exclusiva de Edipo. Cuando debieran afectar a todo el mundo o a nadie, se convierten en el patrimonio de un solo individuo.

Así, pues, el parricidio y el incesto desempeñan en el mito de Edipo exactamente el mismo papel que los restantes motivos míticos y rituales ya considerados en los capítulos anteriores. Disfrazan la crisis sacrificial mucho más que la designan. Es cierto que expresan la reciprocidad y la identidad violenta, pero bajo una forma tan extrema que aterroriza, y para convertirla en el monopolio exclusivo de un individuo concreto; perdemos de vista, en suma, esta misma reciprocidad en tanto que es común a todos los miembros de la comunidad y que define la crisis sacrificial.

Frente al parricidio y al incesto, hay otro tema que también disfraza la crisis sacrificial más que designarla, y es la peste.

Ya hemos hablado de las diferentes epidemias como de un «símbolo» de la crisis sacrificial. Aunque Sófocles haya pensado en la famosa peste del año 430, hay algo más y diferente en la peste de Tebas que la enfermedad microbiana del mismo nombre. La epidemia que interrumpe todas las funciones vitales de la ciudad no puede ser ajena a la violencia y a la pérdida de las diferencias. El propio oráculo hace la cosa evidente. Atribuye el desastre a la presencia contagiosa de un *asesino*.

La tragedia nos muestra claramente que el contagio coincide con la violencia recíproca. El juego de los tres protagonistas sucesivamente aspirados por la violencia se confunde con los progresos de la epidemia, siempre dispuesta a aniquilar a quienes pretenden dominarla. Sin llegar al punto de asimilar explícitamente las dos series, el texto reclama nuestra atención sobre su paralelismo. Suplicando a Edipo y a Creonte que se reconcilien, el coro exclama:

> «...Ay de mí infeliz, / me roe el alma así el país / podrirse ver, y mal con mal / que con el viejo el fresco venga / a unirse así.» *

Tanto en la tragedia como fuera de ella, la peste simboliza la crisis sacrificial, o sea exactamente lo mismo que el parricidio y el incesto. Es legítimo preguntarse por qué son necesarios dos temas, más que uno, y si ambos temas desempeñan realmente el mismo papel.

Conviene relacionar los dos temas para ver en qué difieren el uno del otro y qué papel puede desempeñar esta diferencia. Varios aspectos perfectamente reales de la crisis sacrificial están presentes en los dos temas, pero distribuidos de manera diferente. En la peste aparece un solo aspecto, y es el carácter colectivo del desastre, el contagio universal; la violencia y la no-diferencia quedan eliminadas. En el parricidio y en el incesto, al contrario, la violencia y la no-diferencia están presentes con la máxima magnificencia y concentración posibles, pero en un solo individuo; lo que se elimina, en esta ocasión, es la dimensión colectiva.

Detrás del parricidio y del incesto, por una parte, y, por otra, de la peste, nos encontramos por repetido con lo mismo, un disfraz de la crisis sacrificial, pero no se trata del mismo disfraz. Todo lo que falta al parricidio y al incesto para revelar plenamente la crisis, nos lo aporta la peste. Y, recíprocamente, todo lo que le falta a la peste para representar inequívocamente esta misma crisis, lo poseen el parricidio y el incesto. Si se operara la fusión de los dos temas y se repartiera la sustancia de manera muy equilibrada sobre *todos* los miembros de la comunidad, volveríamos a encontrar la crisis misma. Resultaría imposible, una vez más, afirmar o negar cualquier cosa de cualquier individuo sin que sea inmediatamente necesario afirmarlo o negarlo de todos los demás. La responsabilidad quedaría igualmente compartida por todos.

Si desaparece la crisis, si se elimina la reciprocidad universal, se debe a la distribución desigual de aspectos muy reales de esta crisis. Nada se escamotea realmente y no se añade nada; toda la elaboración mítica se reduce a un desplazamiento de la indiferenciación violenta que abandona a los tebanos para concentrarse por completo en la persona de Edipo. Este per-

* *Idem*, p. 38. (*N. del T.*)

sonaje se convierte en el muladar de las fuerzas maléficas que asediaban a los tebanos.

El mito sustituye la violencia recíproca esparcida por doquier con la transgresión formidable de un individuo único. Edipo no es culpable en sentido moderno, sino que es responsable de las desdichas de la ciudad. Su papel es el de un auténtico chivo expiatorio humano.

En la conclusión, Sófocles hace pronunciar a Edipo las palabras más adecuadas para tranquilizar a los tebanos, es decir, para convencerles de que nada ha ocurrido en su ciudad de lo cual no sea el único responsable la víctima propiciatoria, y de lo cual no deba ser el único en pagar las consecuencias:

> «Confiaos, no temáis: pues estos males míos / nadie de los hombres puede más que yo sufrirlos.» *

Edipo es el responsable por excelencia, tan responsable, a decir verdad, que ya no queda responsabilidad para nadie más. La idea de la peste resulta de esta carencia. La peste es lo que resta de la crisis sacrificial cuando ha sido vaciada de toda su violencia. La peste ya nos introduce en el clima de la medicina microbiana del mundo moderno. Sólo hay enfermos. Nadie tiene que rendir cuentas a nadie, a excepción, claro está, de Edipo.

Para liberar a toda la ciudad de la responsabilidad que pasa sobre ella, para hacer de la crisis sacrificial la peste, vaciándola de su violencia, hay que conseguir transferir esta violencia sobre Edipo, o más generalmente sobre un individuo único. En el debate trágico, todos los protagonistas se esfuerzan por operar esta transferencia. Como hemos visto, la investigación respecto a Layo es una investigación respecto a la propia crisis sacrificial. Siempre se trata de endosar la responsabilidad del desastre a un individuo concreto, de contestar a la pregunta mítica por excelencia: «¿Quién ha comenzado?» Edipo no consigue fijar la censura sobre Creonte y Tiresias, pero éstos consiguen perfectamente fijar esta misma censura sobre Edipo. Toda la investigación es una caza al chivo propiciatorio que acaba por dirigirse, a fin de cuentas, contra el que la ha comenzado.

Después de haber oscilado entre los tres protagonistas, la acusación decisiva acaba por fijarse sobre uno de ellos. De igual manera hubiera podido fijarse sobre otro, o no fijarse en ninguno. ¿Cuál es el misterioso mecanismo que consiguió inmovilizarla?

La acusación que a partir de ahora pasará por «verdadera» no se diferenciará en nada de las que pasarán por «falsas», salvo que ninguna voz se levanta ya para contradecir nada de lo dicho. Una versión especial de los acontecimientos acaba por imponerse; pierde su carácter polémico para

* *Idem,* p. 65. (*N. del T.*)

convertirse en la verdad del mito, en el propio mito. La fijación mítica debe definirse como un fenómeno de unanimidad. Allí donde dos, tres, mil acusaciones simétricas e invertidas se cruzaban, predomina una sola de ellas, y en torno a ella todo el resto calla. El antagonismo de cada cual contra cada cual es sustituido por la unión de todos contra uno.

¿Qué milagro se ha producido? ¿Cómo es posible que la unidad de la comunidad, completamente deshecha por la crisis sacrificial, pueda recomponerse de repente? Nos encontramos en el paroxismo de la crisis; las circunstancias parecen absolutamente desfavorables a esta repentina inversión. Es imposible encontrar dos hombres que estén de acuerdo en nada; cada cual se esfuerza en liberarse del peso colectivo descargándolo sobre los hombros de su hermano enemigo. En una comunidad enteramente inflamada, parece reinar un caos indescriptible. Diríase que ningún hilo conductor une todos los conflictos, todos los odios, todas las fascinaciones individuales.

En este instante en que todo parece perdido, en que la sinrazón triunfa en la infinita diversidad de los sentidos contradictorios, la solución, en cambio, está muy próxima; la ciudad entera se desplazará de golpe hacia la unanimidad violenta que la liberará.

¿De dónde procede esta misteriosa unanimidad? En la crisis sacrificial, todos los antagonistas se creen separados por una diferencia formidable. En realidad, todas las diferencias desaparecen paulatinamente. En todas partes aparece el mismo deseo, el mismo odio, la misma estrategia, la misma ilusión de formidable diferencia en una uniformidad cada vez más total. A medida que la crisis se exaspera, todos los miembros de la comunidad se convierten en gemelos de la violencia. Llegaremos a decir que unos son los *dobles* de los otros.

En la literatura romántica, en la teoría animista de la religiosidad primitiva y en la psiquiatría moderna, el término de *doble* siempre designa un fenómeno esencialmente imaginario e irreal. En este caso no ocurre lo mismo. Aunque la relación de los *dobles* suponga unos aspectos alucinatorios de los que trataremos más adelante, no tiene nada de imaginaria; así como tampoco la simetría trágica de la que es la perfecta expresión.

Si la violencia uniforma a los hombres, si cada cual se convierte en el doble o en el «gemelo» de su antagonista, si todos los dobles son idénticos, cualquiera de ellos puede convertirse, en cualquier momento, en el doble de todos los demás, es decir, en el objeto de una fascinación y de un odio universales.

Una sola víctima puede sustituir a todas las víctimas potenciales, a todos los hermanos enemigos que cada cual se esfuerza en expulsar, esto es, en todos los hombres sin excepción, en el interior de la comunidad. Para que la sospecha de cada cual contra todos los demás se convierta en la convicción de todos contra uno solo, no hace falta nada o muy poco. El indicio más ridículo, la más ínfima presunción, se comunicará de unos a otros a una velocidad vertiginosa y se convertirá casi instantáneamente en

una prueba irrefutable. La convicción tiene un efecto acumulativo, y cada cual deduce la suya de la de los demás bajo el efecto de una *mimesis* casi instantánea. La firme creencia de todos no exige otra comprobación que la unanimidad irresistible de su propia sinrazón.

La universalización de los dobles, la completa desaparición de las diferencias que exaspera los odios, pero, a la vez, los hace completamente intercambiables, constituye la condición necesaria y suficiente de la unanimidad violenta. Para que el orden pueda renacer, es preciso que el desorden llegue a su punto máximo; para que los mitos puedan recomponerse, es preciso que estén enteramente descompuestos.

Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos aislados entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, la *víctima propiciatoria.*

La dirección general de la presente hipótesis parece clara. Cualquier comunidad víctima de la violencia o agobiada por algún desastre se entrega gustosamente a una caza ciega del «chivo expiatorio». Instintivamente, se busca un remedio inmediato y violento a la violencia insoportable. Los hombres quieren convencerse de que sus males dependen de un responsable único del cual será fácil desembarazarse.

Pensamos inmediatamente, en este caso, en las formas de violencias colectivas que se desencadenan espontáneamente en las comunidades en crisis, en los fenómenos del tipo linchamiento, pogrom, «justicia expeditiva», etcétera. Es revelador que estas violencias colectivas se justifiquen a sí mismas, casi siempre, por unas acusaciones de tipo edípico: parricidio, incesto, infanticidio, etc.

La aproximación sólo tiene un valor limitado, pero basta para iluminar nuestra ignorancia. Ilumina el parentesco secreto de unos textos trágicos aparentemente extraños entre sí. No sabemos hasta qué punto sospechaba Sófocles la verdad cuando escribía *Edipo rey.* Los textos citados anteriormente hacen poco creíbles la tesis de una ignorancia tan profunda como la nuestra. Pudiera ser muy bien que la inspiración trágica fuera inseparable de una cierta suspicacia respecto a la génesis verdadera de algunos temas mitológicos. Es posible alegar aquí otras tragedias que *Edipo rey,* y otros poetas que Sófocles, Eurípides en especial.

Andrómaca es la amante, Hermíone la esposa legítima de Pirro. Ambas mujeres, auténticas hermanas enemigas, sostienen un debate trágico. Su creciente exasperación lleva a la esposa humillada a proferir contra su rival la acusación típica de «parricidio y de incesto», la misma que Tiresias profiere contra Edipo en el mismo momento crucial de otra tragedia:

> «¿Hasta dónde has podido llegar, desdichada? Te atreves a dormir con el hijo del hombre que ha matado a tu marido (Pirro, hijo de Aquiles que ha matado a Héctor), y a tener hijos de este asesino. Toda la raza de los bárbaros está hecha igual. El padre se acuesta con la hija, el hijo con la madre, la hermana con el hermano. Los más próximos también se matan entre sí sin que ninguna ley lo prohíba. No introduzcas estas costumbres entre nosotros.»

La «proyección» es evidente. La extranjera encarna por sí sola toda la crisis sacrificial que amenaza la ciudad. Los crímenes de que la declaran capaz constituyen un auténtico catálogo de los argumentos trágicos en el universo griego. La siniestra y última frase: «No introduzcas estas costumbres entre nosotros», ya sugiere el terror colectivo que podría desencadenar contra Andrómaca el odio de Hermíone. Se está esbozando el mecanismo de la víctima propiciatoria...

Es difícil creer que Eurípides no sabía lo que hacía cuando escribía este texto, no poseía ninguna conciencia de la estrecha relación entre los temas de su obra y los mecanismos colectivos a los que aquí aludía, no intentaba oscuramente prevenir a su público, provocar un malestar que él se niega a sí mismo por otra parte, o que jamás consigue precisar ni disipar.

Nosotros mismos creemos conocer bien los mecanismos de la violencia colectiva. Sólo conocemos sus formas degeneradas y los pálidos reflejos de los resortes colectivos que aseguran la elaboración de un mito como el de Edipo. La *unanimidad violenta* se nos revelará, en las páginas siguientes, como el fenómeno fundamental de la religión primitiva; en todas partes donde desempeña un papel esencial, desaparece completamente, o casi, detrás de las formas míticas que engendra; avizoramos únicamente unos fenómenos marginales y bastardos, improductivos en el plano de los mitos y del ritual.

Nos imaginamos que la violencia colectiva y, en especial, la unión de todos contra una víctima única sólo constituyen, en la existencia de las sociedades, unas aberraciones más o menos patológicas, cuyo estudio no es capaz de ofrecer una contribución importante a la sociología. Nuestra inocencia racionalista —sobre la que habría mucho que hablar— se niega a atribuir a la violencia colectiva una eficacia que no sea temporal y limitada, una acción «catártica» análoga, como máximo, a la que anteriormente hemos reconocido al sacrificio ritual.

La permanencia varias veces milenaria del mito edípico, el carácter imprescriptible de sus temas, el respeto casi religioso con que sigue rodeándole la cultura moderna, todo eso sugiere, ya, que los efectos de la violencia colectiva están terriblemente subestimados.

El mecanismo de la violencia recíproca puede describirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya le resulta imposible la salida. Cabe definir este círculo en términos de venganza y de represalias; cabe dar de él diferentes descripciones psicológicas. Mientras exista en el seno de la comunidad un capital acumulado de odio y de des-

confianza, los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar. Cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas. De manera más general, hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad.

Para escapar a ese círculo, sería preciso liquidar el temible atraso de violencia que hipoteca el futuro, sería preciso privar a los hombres de todos los modelos de violencia que no cesan de multiplicarse y de engendrar nuevas imitaciones.

Si todos los hombres consiguen convencerse de que sólo uno de ellos es responsable de toda la *mimesis* violenta, si consiguen ver en ella la «mancha» que los contamina a todos, si comparten unánimemente su creencia, ésta quedará comprobada pues ya no habrá en ninguna parte de la comunidad ningún modelo de violencia a seguir o a rechazar, es decir, a imitar y multiplicar inevitablemente. Al destruir la víctima propiciatoria, los hombres imaginarán librarse de su mal y se librarán en efecto de él, pues ya no volverá a haber entre ellos una violencia fascinante.

Consideramos absurdo atribuir al principio de la víctima propiciatoria la menor eficacia. Basta con sustituir por *violencia*, en el sentido definido en el presente ensayo, el *mal* o los *pecados* que se presupone que asume esta víctima, para darnos cuenta de que siempre puede tratarse de una ilusión y de un engaño, pero de la ilusión y del engaño más formidables y más ricos en consecuencias de toda la aventura humana.

Persuadidos como estamos de que el saber siempre es algo bueno, sólo concedemos una importancia mínima, cuando no nula, a un mecanismo, el de la víctima propiciatoria, que disimula a los hombres la verdad de su violencia. Este optimismo podría constituir perfectamente la peor de las ignorancias. Si la eficacia de la transferencia colectiva es literalmente formidable, se debe precisamente a que priva a los hombres de un saber, el de su violencia, con el que nunca han conseguido coexistir.

A lo largo de la crisis sacrificial, Edipo y Tiresias nos han demostrado que el saber de la violencia no cesa de aumentar; lejos, sin embargo, de propiciar la paz, este saber que siempre está proyectado sobre el otro, percibido como amenaza procedente del otro, alimenta y exaspera el conflicto. A este saber maléfico y contagioso, a esta lucidez que no es en sí misma más que violencia, la violencia colectiva hace suceder la ignorancia más absoluta. Borra de un plumazo los recuerdos del pasado; a esto se debe que la crisis sacrificial jamás aparezca bajo su aspecto verídico en los mitos y en el ritual; es lo que hemos comprobado varias veces en los dos primeros capítulos, y el mito edípico nos ha ofrecido, una vez más, la ocasión de verificarlo. La violencia humana siempre está planteada como exterior al hombre; y ello se debe a que se funde y se confunde con lo sagrado, con las fuerzas que pesan realmente sobre el hombre desde fuera, la muerte, la enfermedad, los fenómenos naturales...

Los hombres no pueden enfrentarse a la insensata desnudez de su propia violencia sin correr el peligro de abandonarse a esta violencia; siempre la han ignorado, al menos parcialmente, y pudiera muy bien ser que la posibilidad de sociedades propiamente humanas dependiera de este desconocimiento.

El mito edípico, deconstruido y explicado como lo ha sido en las páginas anteriores, se basa en un mecanismo estructurante que coincide con el mecanismo de la víctima propiciatoria. Ahora convendrá preguntarse si el mecanismo en cuestión figura en otros mitos que el mito edípico. Ya podemos sospechar que constituye uno de los procedimientos principales, tal vez el único gracias al cual los hombres consiguen expulsar la verdad de su violencia, el saber de la violencia pasada que envenenaría el presente y el futuro si no consiguieran liberarse de él, rechazarlo por entero sobre un «culpable» único.

Para los tebanos, en suma, la curación consiste en adoptar el mito, convertirlo en la versión única e indiscutible de la crisis ahora superada, la Carta Magna de un orden cultural renovado, en convencerse, en otros términos, de que la comunidad sólo ha sufrido la enfermedad de la peste. La operación exige una firme creencia en la responsabilidad de la víctima propiciatoria. Y los primeros resultados, la paz repentinamente restaurada, confirman la identificación del culpable único, acreditan para siempre la interpretación que convierte a la crisis en un mal misterioso aportado desde fuera por la mancha infame y cuya propagación únicamente es capaz de interrumpir la expulsión de este portador de gérmenes.

El mecanismo salvador es real y, si se contemplan las cosas con mayor atención, se descubre que no está nada disimulado; a decir verdad, se trata incesantemente de él, pero en el lenguaje y a partir de los temas que él mismo ha hecho surgir. Está claro que este mecanismo coincide con el oráculo traído por Creonte. Para curar a la ciudad, hay que identificar y expulsar al ser impuro cuya presencia la contamina por entero. En otras palabras, es preciso que todos se pongan de acuerdo respecto a la identidad de un culpable único. La víctima propiciatoria desempeña en el plano colectivo el papel de aquel objeto que los chamanes pretenden extraer del cuerpo de sus enfermos y que presentan a continuación como la causa de todo el mal.

Ya veremos más adelante, por otra parte, que en ambos casos se trata de lo mismo [2] pero los dos segmentos de la metáfora no son equivalentes. El mecanismo de la unanimidad violenta no está modelado a partir de la técnica de los chamanes, no es en absoluto metafórico; hay buenas razones, por el contrario, para suponer que la técnica de los chamanes está modelada sobre el mecanismo de la unanimidad parcialmente descubierto e interpretado de manera mítica.

2. Cf. cap. IX.

El parricidio y el incesto procuran a la comunidad exactamente lo que necesitan para borrar la crisis sacrificial. Ahí está el texto del mito para demostrarnos que se trata de una operación engañosa, ciertamente, pero formidablemente real y permanente en el plano de la cultura, fundadora de una nueva verdad. Es evidente que la operación no tiene nada que ver con un vulgar camuflaje, con una manipulación consciente de los datos de la crisis sacrificial. Dado que la violencia es unánime, restablece el orden y la paz. Las significaciones falaces que instaura adquieren a partir de este hecho una fuerza inquebrantable. Con la crisis sacrificial, la resolución unánime desaparece detrás de estas significaciones. Constituye el resorte estructurante del mito, invisible en tanto que la estructura permanezca intacta. No habría *temas* sin la virtud estructurante del anatema. El auténtico objeto del *anatema* no es Edipo, que no es más que un tema entre otros, sino que es la propia unanimidad que, para no dejar de ser eficaz, debe permanecer protegida de todo contacto, de toda mirada, de toda posible manipulación. Este *amatema* sigue perpetuándose en nuestros días, bajo la forma del olvido, de la indiferencia que inspira la violencia colectiva, de su presunta insignificancia en el mismo lugar donde es percibida.

Todavía hoy, la estructura del mito no está quebrantada; proyectarla por entero a lo imaginario no significa quebrantarla, antes bien al contrario; es menos analizable que nunca. Ninguna lectura ha llegado nunca a lo esencial; ni siquiera la de Freud, la más genial y la más engañosa, ha llegado al auténtico «*refoulé*» del mito que no es un deseo del parricidio y del incesto sino la violencia que se disimula detrás de estos temas exageradamente visibles, descarta y disimulada la amenaza de destrucción total mediante el mecanismo de la víctima propiciatoria.

La presente hipótesis no exige en absoluto la presencia, en el texto mítico, de un *tema* de condena o de expulsión adecuado para evocar directamente la violencia fundadora. Muy al contrario. La ausencia de este tema en algunas versiones no compromete la hipótesis que aquí proponemos. Las huellas de la violencia pueden y deben borrarse. Eso no quiere decir que desaparezcan sus efectos; son más vivos que nunca. Para que el anatema produzca todos sus efectos, es bueno que desaparezca y que provoque incluso su olvido.

No la ausencia del anatema, sino más bien su presencia es lo que pudiera representar un problema en la tragedia, si previamente no hubiéramos entendido que la inspiración trágica opera una deconstrucción parcial del mito. Más que una supervivencia, un signo de arcaísmo, hay que ver en la exhumación trágica del anatema religioso una «arqueología». Conviene alinear el anatema de Edipo entre los elementos de la crítica sofocliana del mito, más radical tal vez de cuanto nosotros la imaginamos. El poeta pone en boca del héroe unas palabras extremadamente reveladoras:

> «¡Cuanto antes, por los dioses, fuera, a algún lugar / id ya a esconderme, o degolladme, o despeñadme / sobre el mar, en donde nunca me veáis ya más!» *

El grado de comprensión a que accede el poeta respecto al mito y a su génesis, sólo constituye aquí un problema secundario, sin repercusión sobre la lectura del mito. Esta lectura utiliza la tragedia como medio de aproximación pero se basa totalmente en sus propios resultados, en su aptitud para descomponer los temas en la violencia recíproca y para recomponerlos en función de la violencia unilateral y unánime, esto es, del mecanismo de la víctima propiciatoria. Este mecanismo no es tributario de ningún tema especial, ya que los engendra a todos. No es posible llegar a él a partir de una lectura simplemente temática o estructural.

Hasta ahora sólo hemos visto en Edipo la mancha infame, el receptáculo de la vergüenza universal. El Edipo anterior a la violencia colectiva, el héroe de *Edipo rey* es esencialmente eso. Existe otro Edipo, el que surge del proceso violento considerado en su conjunto. Este Edipo definitivo es el que se nos permite entrever en la segunda tragedia edipiana de Sófocles, *Edipo en Colona*.

En las primeras escenas seguimos tratando con un Edipo esencialmente maléfico. Cuando descubren al parricida en el territorio de su ciudad, los habitantes de Colona retroceden aterrorizados. En el curso de la obra, sin embargo, se produce un cambio notable. Edipo sigue siendo peligroso, terrorífico incluso, pero al mismo tiempo pasa a ser muy precioso. Su futuro cadáver constituye una especie de talismán que Colona y Tebas se disputan con aspereza.

¿Qué ha ocurrido? El primer Edipo va asociado a los aspectos maléficos de la crisis. No hay en él ninguna virtud positiva. Si su expulsión es «buena», es de manera exclusivamente negativa, de la misma manera que es bueno para un organismo enfermo la amputación de un miembro gangrenado. En *Edipo en Colona,* al contrario, la visión se ha ampliado. Después de haber llevado la discordia a la ciudad, la víctima propiciatoria, con su alejamiento, ha restaurado el orden y la paz. Mientras que todas las violencias anteriores jamás han conseguido otra cosa que redoblar la violencia, la violencia contra esa víctima, de manera milagrosa, ha hecho cesar toda violencia. El pensamiento religioso se ve obligatoriamente impulsado a interrogarse sobre la causa de esta diferencia extraordinaria. Esta interrogación no es desinteresada. Afecta de muy cerca al bienestar e incluso a la existencia de la comunidad. Como el pensamiento simbólico y, a decir verdad, el conjunto del pensamiento humano, nunca ha conseguido descubrir el mecanismo de la unanimidad violenta, se inclina necesariamente hacia la víctima y se pregunta si ésta no es responsable de las maravillosas consecuencias que provoca su destrucción o su exilio. La atención no sólo se dirige hacia los rasgos distintivos de la violencia decisiva, al tipo de homicidio, por ejemplo, que ha desencadenado la unanimidad, sino también a la propia

* *Idem*, p. 65. (*N. del T.*)

persona de la víctima. Atribuir la conclusión benéfica a esta víctima parece mucho más lógico en la medida en que la violencia ejercida contra ella tenía por objetivo devolver el orden y la paz.

En el momento supremo de la crisis, cuando la violencia recíproca, llegada a su paroxismo, se transforma de repente en unanimidad pacificadora, las dos caras de la violencia parecen yuxtapuestas: los extremos se tocan. Esta metamorfosis tiene a la víctima propiciatoria por pivote. Así, pues, esta víctima parece congregar en su persona los aspectos más maléficos y más benéficos de la violencia. No carece de lógica ver en ella la encarnación de un juego en el que los hombres quieren y pueden verse completamente extraños, el juego de su propia violencia, juego cuya regla principal, efectivamente, se les escapa.[3]

No basta con decir que la víctima propiciatoria «simboliza» el paso de la violencia recíproca y destructora a la unanimidad fundadora; es la que garantiza el paso y coincide con él. El pensamiento religioso se ve necesariamente impulsado a ver en la víctima propiciatoria —esto es, simplemente, en la última víctima, la que sufre la violencia sin provocar nuevas represalias— una criatura sobrenatural que siembra la violencia para recoger a continuación la paz, un temible y misterioso salvador que hace enfermar a los hombres para curarlos después.

Para el pensamiento moderno, el héroe no puede llegar a ser benéfico sin dejar de ser maléfico y viceversa. No ocurre lo mismo con el empirismo religioso que se limita a registrar de la manera más exacta posible todo lo que ha ocurrido, pero sin investigar su razón auténtica. Edipo comienza por ser maléfico y se convierte después en benéfico. No se trata de «exonerarle», pues nunca se ha intentado condenarle en el sentido moderno y moralizante del término. No se trata, tampoco, de proceder a una de esas pomposas «rehabilitaciones», cuyo secreto poseen, en nuestra época, aquellas personas que pretenden haber abjurado de cualquier perspectiva moralizante. El pensamiento religioso es demasiado modesto y está demasiado aterrorizado para juzgar las cosas desde tamañas alturas. Se sabe superado. La misteriosa unión de lo más maléfico y de lo más benéfico es un hecho que resulta imposible negar o descuidar, pues interesa a la humanidad en grado superlativo, pero este hecho escapa totalmente al juicio y a la comprensión humanas. El Edipo benéfico, posterior a la expulsión, predomina sobre el Edipo maléfico anterior a ella, pero no lo anula. ¿Cómo podría anularlo puesto que es la expulsión de un *culpable* lo que ha provocado la desaparición de la violencia? El resultado confirma la unánime atribución a Edipo de parricidio y del incesto. Si Edipo es salvador, lo es en su calidad de hijo parricida e incestuoso.

3. Veremos más adelante que este fenómeno de sacralización es facilitado por los elementos alucinados que aparecen en la experiencia religiosa primordial. Sin embargo, estos elementos no resultan indispensables para la comprensión de los grandes principios de cualquier sistema religioso. La lógica de estos sistemas nos resulta a partir de ahora accesible.

De las dos tragedias edipianas de Sófocles se desprende un esquema de transgresión y de salvación con el que se sienten a sus anchas todos los especialistas: reaparece en infinito número de relatos mitológicos y folklóricos, de cuentos de hadas, de leyendas y hasta de obras literarias. Promotor de violencia y de desorden mientras habita entre los hombres, el héroe aparece como una especie de redentor tan pronto como es eliminado, y siempre a través de la violencia.

Sucede también que el héroe, incluso sin dejar de ser en muchos casos un transgresor, aparece esencialmente como un destructor de monstruos. Es el caso del propio Edipo en el episodio de la esfinge. El monstruo desempeña en cierto modo el mismo papel que la peste de Tebas; aterroriza a la comunidad; le exige un tributo periódico de víctimas.

Debemos preguntarnos inmediatamente si la explicación propuesta para el episodio principal del mito de Edipo no es igualmente aplicable a todos estos textos; en otras palabras, si no se trata, en cada ocasión, de las huellas diferenciadas de una misma y única operación, la de la víctima propiciatoria. En todos estos mitos, en efecto, el héroe atrae hacia su persona una violencia que afecta al conjunto de la comunidad, una violencia maléfica y contagiosa que su muerte o su triunfo convierten en orden y en seguridad.

Hay otros temas que también podrían contribuir a disimular la crisis sacrificial, y su resolución violenta: el tema de la salvación colectiva, por ejemplo, obtenido del dios o del demonio al precio de una víctima única, el tema del inocente, o del culpable, arrojado como pasto a la ferocidad del monstruo o del diablo, entregado a su «venganza», o, al contrario, a su exigencia de «justicia».

El mecanismo de la víctima propiciatoria explica los principales temas del mito de Edipo; es tan eficaz en el plano de la génesis como en el de la estructura. Es lo que los análisis anteriores nos han permitido verificar. Pero también comprobamos que este tipo de análisis podría extenderse fácilmente a una gran cantidad de mitos. Nos vemos obligados a preguntarnos si este mismo mecanismo no revelará ser el resorte estructurante de cualquier mitología. Y eso no es todo; otra cosa y todavía más esencial está en juego si el engendramiento mismo de lo sagrado, la trascendencia que lo caracteriza, procede de la unanimidad violenta, de la unidad social hecha o rehecha en «la expulsión» de la víctima propiciatoria. De ser así, no son únicamente los mitos los que se cuestionan sino la totalidad de los rituales y de lo religioso.

Por ahora nos imitamos a sostener una simple hipótesis, algunos de cuyos elementos están apenas esbozados e incluso llegan a faltar por completo. En los capítulos siguientes convendrá al mismo tiempo precisar y verificar la hipótesis, hacerla manifiesta, esto es, conferirle un poder explicativo que, por ahora, no podemos más que intuir. Entonces sabremos si esta hipótesis es capaz de desempeñar el formidable papel que estamos esbozando para ella. Hay que comenzar por preguntarse acerca de la propia

naturaleza de esta hipótesis y acerca de la manera como se presenta en el contexto del saber contemporáneo.

Conviene adelantar, sin embargo, que existen gran cantidad de textos que comienzan a aclararse a la luz de la presente lectura. Si Heráclito es el filósofo de la tragedia, no puede dejar de ser, a su manera, el filósofo del mito; también él debe avanzar hacia el resorte estructurante que intentamos desprender. Es posible que acabemos por arriesgar demasiado, pero ¿cómo no reconocer que unos fragmentos hasta el momento opacos e indescifrables proponen de repente una significación manifiesta? ¿No es la misma génesis del mito, el engendramiento de los dioses y de la diferencia bajo la acción de la violencia, todo el capítulo que concluimos, en suma, lo que se encuentra resumido en el fragmento 60?

«El combate es padre y rey de todo. Produce a unos como dioses, y a otros como hombres. Hace esclavos a unos y libres a los otros.»

IV

LA GENESIS DE LOS MITOS Y DE LOS RITUALES

En la reflexión sobre la religiosidad primitiva aparecen, desde hace mucho tiempo, dos tesis. La más antigua refiere el ritual al mito; busca en el mito tanto el acontecimiento real como la creencia que da nacimiento a las prácticas rituales. La segunda se mueve en sentido inverso: refiere al ritual no sólo los mitos y los dioses sino —en Grecia— la tragedia y las demás formas culturales. Hubert y Mauss pertenecen a esta segunda escuela. Hacen del sacrificio el origen de la divinidad:

> «La repetición de estas ceremonias, en las cuales, a consecuencia de un hábito o por cualquier otra razón, una misma víctima reaparece a intervalos regulares, ha creado una especie de personalidad continua. Manteniendo el sacrificio sus efectos secundarios, la creación de la divinidad es la obra de los sacrificios anteriores.» [1]

En este caso, el sacrificio aparece como el origen de todo lo religioso. Esto equivale a decir que no hay que preguntar nada a Hubert y a Mauss respecto al origen del propio sacrificio. A partir del momento en que se sirve de un fenómeno para explicar otros, nos creemos generalmente dispensados de explicarlo a su vez. Su transparencia se convierte en una especie de dogma informulado. Lo que ilumina, no necesita ser iluminado.

Hubert y Mauss no solamente no dicen nada acerca del origen de los sacrificios sino que tampoco tienen casi nada que decir acerca de su «naturaleza» o de su «función», aunque ambas palabras aparezcan en el título de su obra. Hemos visto anteriormente que no es posible tomar en serio la idea de que los sacrificios tengan como objetivo principal entrar en relación con «los dioses». Si los dioses sólo son engendrados al cabo de una

1. Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 288.

larga repetición de los sacrificios, ¿cómo explicar la misma repetición? ¿En qué pensaban los sacrificadores cuando todavía no tenían dioses con los que «comunicar»? ¿Para quién y por qué repetían sus sacrificios delante de un cielo totalmente vacío? Por muy devoradora que sea, tampoco debe confundirnos la pasión que empuja al antiteísmo moderno a inculpar de toda la cultura humana a «los dioses»; el sacrificio es una cosa humana y lo debemos interpretar en términos humanos.

La insuficiencia de Hubert y Mauss en el plano de la génesis y de la función hace todavía más notable su descripción sistemática de la operación sacrificial. No es posible atribuir este carácter sistemático a una idea *a priori* que colorearía los análisis, ya que el sistema del sacrificio sigue esperando su interpretación. La semejanza de los ritos en las diferentes culturas que practican el sacrificio tiene algo de asombroso. Las variaciones entre cultura y cultura jamás son suficientes para comprometer la especificidad del fenómeno. Así pues, Hubert y Mauss pueden describir el sacrificio al margen de cualquier cultura concreta, como si se tratara de una especie de técnica. Y se trata exactamente de eso. Pero, de creer a nuestros dos autores, esta técnica no tiene ningún objeto real, ninguna función de ningún tipo en el plano de la realidad social. ¿De dónde puede venir la tan notable unidad de una institución en último término fantasiosa e imaginaria? Excluyamos el recurso a las tesis «difusionistas». Ya estaban desacreditadas en tiempos de Hubert y Mauss, y no sin motivo: son insostenibles.

Cuanto más se piensa en esta extraña unidad estructural, más tentados nos sentimos de calificarla ya no de sorprendente, sino de absolutamente milagrosa. Sin dejar de admirar las descripciones de Hubert y Mauss, comenzamos a lamentar la curiosidad de sus predecesores. No cabe duda de que era necesario poner muchos problemas entre paréntesis para sistematizar algunas formas de análisis. Eso es precisamente lo que hacen estos dos autores. Una reducción provisional del campo de la investigación ha permitido distinguir unas cuestiones y unos terrenos que constituían hasta entonces el objeto de lamentables confusiones.

Tanto en la investigación científica como en el arte militar, es conveniente presentar las retiradas estratégicas bajo un aspecto positivo, a fin de galvanizar las tropas. No conviene confundirlas, sin embargo, con una victoria total. En nuestros días, la tendencia ya prefigurada por Hubert y Mauss triunfa por completo en todas las ciencias sociales. Ya no se trata de referir el ritual al mito, ni siquiera el mito al ritual. Es un hecho que se trataba de un círculo en el que permanecía apresado el pensamiento y al que siempre se creía escapar favoreciendo un punto cualquiera del recorrido. Se ha renunciado a esta ilusión, y eso es bueno. Se comprueba, y sigue siendo bueno, que, de existir una solución, estaría situada en el centro del círculo y no en su contorno. Se termina por decir, y esto sí que ya no es bueno en absoluto, que el centro es inaccesible o incluso que no hay centro, que el centro no existe.

Apoyándose en los fracasos pasados, esta presunción pesimista se presenta a sí misma como el no va más allá de lo científico, cuando en realidad es filosófica. Los fracasos anteriores no demuestran nada al margen de sí mismos. No se debe construir una visión del mundo sobre un estancamiento tal vez temporal de la investigación. Hacer antimetafísica equivale a seguir haciendo metafísica. En cualquier instante podría surgir una nueva hipótesis que respondiera finalmente de manera satisfactoria, esto es, científica, a la cuestión del origen, de la naturaleza y de la función no sólo del sacrificio sino de lo religioso en general.

No basta con afirmar determinados problemas como nulos e inexistentes, al final de una bendición puramente «simbólica», para instalarse, sin esfuerzo alguno, en la ciencia. La ciencia no es una posición de repliegue en relación a las ambiciones de la filosofía, una sabia resignación. Es otra manera de satisfacer estas ambiciones. En el origen de los mayores descubrimientos, existe una curiosidad despreciada por muchos en nuestros días como «pueril», una confianza en el lenguaje, incluso el más cotidiano, condenada ahora como «ingenua». Cuando un *nil admirari* renovado de los dandíes burgueses caricaturizados por Stendhal aparece como el colmo del conocimiento, conviene preocuparse. El fracaso relativo de los Frazer, de los Freud, de los Robertson Smith, no debe convencernos de que su formidable apetito de comprensión pertenece al pasado. Afirmar que carece de todo sentido interrogarse acerca de la función y la génesis reales del ritual, es afirmar que el lenguaje religioso está destinado a permanecer letra muerta, que nunca dejará de ser un abracadabra, probablemente muy sistemático, pero totalmente desprovisto de significación.

De vez en cuando se alza una voz para recordar la extrañeza de una institución como la del sacrificio, la necesidad irresistible que experimenta nuestro espíritu de darle un origen real, la de Adolphe Jensen, por ejemplo, que reanuda en *Mythes et coutumes des peuples primitifs,*[2] con los grandes interrogantes del pasado pero que, por este mismo hecho, apenas despierta ecos:

> «Habrán sido precisas unas experiencias extremadamente inquietantes para llevar a los hombres a introducir en su vida unos actos tan crueles. ¿Cuáles fueron sus razones?
>
> »¿Qué ha podido afectar a los hombres hasta el punto de matar a sus semejantes, no con el gesto inmoral e irreflexivo del bárbaro semianimal que sigue sus instintos sin conocer otra cosa, sino bajo un impulso de vida consciente, creadora de formas culturales, intentando explicarse la naturaleza última del mundo y transmitir su conocimiento a las generaciones futuras creando unas representaciones dramáticas?... El pensamiento mítico retorna siempre a lo que ocurrió *la primera vez,* al acto creador,

2. París, 1954, pp. 206-207.

estimando con razón que es el que aporta sobre un hecho dado el testimonio más vivo... Si el homicidio desempeña un papel tan decisivo (en el ritual), es preciso que tenga un lugar especialmente importante (en el momento fundador).»

Sin renunciar a las recientes contribuciones en el orden de la descripción, ya es hora, tal vez, de preguntarnos de nuevo si *la primera vez* no ocurrió realmente algo decisivo. Hay que volver a plantear las cuestiones tradicionales en un marco renovado por el rigor metodológico de nuestra época.

Una vez admitido el principio de dicha investigación, debemos interrogarnos acerca de las condiciones *a priori* que debe cumplir cualquier hipótesis a fin de merecer un examen. Si existe un origen real, si los mitos, a su manera, no cesan de rememorarla, si los rituales, a su manera, no cesan de conmemorarla, debe tratarse de un acontecimiento que ha ocasionado sobre los hombres una impresión no imborrable, ya que acaban por olvidarla, pero en cualquier caso muy fuerte. Esta impresión se perpetúa a través de lo religioso y tal vez de todas las formas culturales. Así pues, no es necesario, para explicarlo, postular una determinada forma de inconsciente, sea individual o colectivo.

El extraordinario número de conmemoraciones rituales que consisten en una ejecución hace pensar que el acontecimiento original es normalmente un homicidio. El Freud de *Totem y tabú* ha percibido claramente esta exigencia. La notable unidad de los sacrificios sugiere que se trata del mismo tipo de homicidio en todas las sociedades. Eso no significa que este homicidio haya tenido lugar de una vez por todas o que está circunscrito en una especie de prehistoria. Excepcional en la perspectiva de toda sociedad especial de la que señala el comienzo o el recomienzo, este acontecimiento debe ser completamente banal dentro de una perspectiva comparativa.

Creemos tener en la crisis sacrificial y el mecanismo de la víctima propiciatoria el tipo de acontecimiento que satisface todas las condiciones que cabe exigirle.

Es posible afirmar que si dicho acontecimiento hubiera existido, la ciencia ya lo habría descubierto. Hablar así equivale a ignorar completamente una carencia realmente extraordinaria de esta ciencia. La presencia de lo religioso en el origen de todas las sociedades humanas es indudable y fundamental. De todas las instituciones sociales, la religiosa es la única a la que la ciencia nunca ha conseguido atribuirle un objeto real, una función auténtica. Afirmamos, pues, que lo religioso tiene por objeto el mecanismo de la víctima propiciatoria; su función consiste en perpetuar o renovar los efectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad.

* * *

Hemos comenzado por descubrir la función catártica del sacrificio. Hemos definido a continuación la crisis sacrificial como pérdida tanto de esta función catártica como de todas las diferencias culturales. Si la violencia unánime contra la víctima propiciatoria pone realmente término a esta crisis, está claro que debe situarse en el origen de un nuevo sistema sacrificial. Si la víctima propiciatoria es la única que puede interrumpir el proceso de desestructuración, también está en el origen de toda estructuración. Veremos más adelante si es posible comprobar esta afirmación al nivel de las formas y de las reglas esenciales del orden cultural, de las fiestas, por ejemplo, de las prohibiciones del incesto, de los ritos de iniciación, etc. A partir de ahora ya poseemos serias razones para pensar que la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura.

Si esto es cierto, la violencia fundadora constituye realmente el origen de cuanto poseen de más precioso los hombres, y ponen mayor empeño en conservar. Esto es precisamente lo que afirman, pero bajo una forma velada y transfigurada, todos los *mitos de origen* que se refieren al homicidio de una criatura mítica por otras criaturas míticas. Este acontecimiento es sentido como fundador del orden cultural. De la divinidad muerta proceden no sólo los ritos sino las reglas matrimoniales, las prohibiciones, todas las formas culturales que confieren a los hombres su humanidad.

En algunos casos, las criaturas míticas pretenden conceder, y en otros, al contrario, negar a los hombres todo lo que necesitan para vivir en sociedad. Los hombres siempre acaban por conseguir lo que necesitan, o por apoderarse de ello, pero no antes de que una de las criaturas míticas no se haya distanciado de las demás y no le haya acontecido una aventura más o menos extraordinaria, a menudo fatal, a veces aparentemente ridícula, y en la que puede verse una alusión más o menos oscura a la resolución violenta. Sucede que el personaje se aparta del grupo y se escapa con la baza del debate; entonces es atrapado y condenado a muerte. A veces sólo es herido y golpeado. O también es él mismo quien pide que se le golpee y, a cada herida, se producen unos beneficios extraordinarios, unas consecuencias maravillosas que se refieren en su totalidad a una fecundidad y a una prosperidad asimilables al funcionamiento armonioso del orden cultural.

El relato mítico se presenta a veces en el marco de una especie de concurso o de competición casi deportiva o belicosa que evoca, claro está, las rivalidades de la crisis sacrificial. Detrás del conjunto de estos temas siempre es posible leer las huellas del devenir unánime de una violencia

inicialmente recíproca. No hay que asombrarse si todas las actividades humanas e incluso la vida de la naturaleza están subordinadas a esta metamorfosis de la violencia en el seno de la comunidad. Cuando las relaciones se enturbian, cuando los hombres dejan de entenderse y de cooperar, no hay actividad que no resulte perjudicada. Hasta los resultados de la cosecha, de la caza o de la pesca, hasta la calidad y la abundancia de las cosechas, se resienten a ello. Así pues, los beneficios atribuidos a la violencia fundadora superarán de manera prodigiosa el marco de las relaciones humanas. El homicidio colectivo aparece como la fuente de toda fecundidad; se le atribuye el principio de la procreación; las plantas útiles al hombre, todos los productos comestibles surgen del cuerpo de la víctima primordial.

* * *

Hasta Hubert y Mauss citan a cada instante unos hechos que debieran devolver nuestra ciencia «revolucionaria» a la realidad de lo social. Al lado de mitos, en efecto, en los que el linchamiento fundador es prácticamente indescifrable, hay otros en los que su presencia está casi explícitamente reconocida. Estos mitos apenas transfigurados no siempre pertenecen a las culturas que nuestra condición de humanistas occidentales pudiera incitarnos a considerar los más «groseros». Nuestros dos autores citan un ejemplo griego que no deja nada que desear:

> «En Trezene, en el períbolo del templo de Hipólito, se conmemoraba con una fiesta anual las *lithobolia,* la muerte de las diosas extranjeras Damia y Auxesia, vírgenes extranjeras llegadas de Creta, que habían sido, según la tradición, lapidadas en una sedición. Las diosas extranjeras son el extraño, el transeúnte que desempeña con frecuencia un papel en las fiestas de la siega; la lapidación es un rito de sacrificio.» [3]

En la proximidad del mito de Edipo aparecen unos ritos como el del *pharmakos* y del *katharma* cuya intención auténtica se ilumina a la luz de la lectura ofrecida anteriormente. Previsora, la ciudad de Atenas mantenía a sus expensas un cierto número de desdichados para los sacrificios de ese tipo. En caso necesario, esto es, cuando una calamidad se abatía o amenazaba con abatirse sobre la ciudad, epidemia, carestía, invasión extranjera, disensiones internas, siempre había un *pharmakos* a disposición de la colectividad.

La explicación completa del mito de Edipo, esto es, el descubrimiento

3. *Op. cit.*, p. 290.

del mecanismo de la víctima propiciatoria, permite entender el objetivo que buscan los sacrificadores. Quieren reproducir con la mayor fidelidad posible el modelo de una crisis anterior que se ha resuelto gracias al mecanismo de la víctima propiciatoria. Todos los peligros, reales e imaginarios, que amenazan la comunidad son asimilados al peligro más terrible que pueda confrontar una sociedad: la crisis sacrificial. El rito es la repetición de un primer linchamiento espontáneo que ha devuelto el orden a la comunidad porque ha rehecho en contra de la víctima propiciatoria, y alrededor de ella, la unidad perdida en la violencia recíproca. Al igual que Edipo, la víctima aparece como una mancha que contamina todas las cosas de su entorno y cuya muerte purga efectivamente a la comunidad puesto que le devuelve la tranquilidad. Este era el motivo de que se paseara al *pharmakos* un poco por todas partes, a fin de que drenara todas las impurezas y las congregara sobre su cabeza; después de lo cual se expulsaba o se mataba al *pharmakos* en una ceremonia en la que participaba todo el populacho.

Si nuestra tesis es exacta, es fácil explicar que el *pharmakos,* al igual que el propio Edipo, tuviera una doble connotación; por una parte, se le ve un personaje lamentable, despreciable y hasta culpable; aparece condenado a todo tipo de chanzas, de insultos y, claro está, de violencias; se le rodea, por otra parte, de una veneración casi religiosa; desempeña el papel principal en una especie de culto. Esta dualidad refleja la metamorfosis de la que la víctima ritual, a continuación de la víctima originaria, debiera ser el instrumento; debe atraer sobre su cabeza toda la violencia maléfica para transformarla, mediante su muerte, en violencia benéfica, en paz y en fecundidad.

Tampoco hay que asombrarse de que la palabra *pharmakos,* en griego clásico, signifique a un tiempo el veneno y su antídoto, el mal y el remedio, y, finalmente, toda sustancia capaz de ejercer una acción muy favorable o muy desfavorable, según los casos, las circunstancias, las dosis utilizadas; el *pharmakos* es la droga mágica o *farmacéutica* ambigua, cuya manipulación deben dejar los hombres normales a los que gozan de conocimientos excepcionales y no muy naturales, sacerdotes, magos, chamanes, médicos, etc.[4]

Esta aproximación entre Edipo y el *pharmakos* no significa en absoluto que adoptemos las opiniones de los eruditos, especialmente ingleses, los *Cambridge ritualists*, que han ofrecido una definición rigida de la tragedia. Es más que evidente que el mito edípico es inseparable de ritos análogos a los del *pharmakos,* pero hay que procurar no confundir el mito y el ritual, por una parte, con la tragedia por otra, cuya inspiración, como hemos visto, es básicamente antimítica y antirritual. Los *Cambridge ritualists* y sus discípulos sustentan, por otra parte, su interpretación del *pharmakos* en la idea de que los cambios estacionales, la «muerte» y la

4. Cf. pp. 511-514.

«resurrección» de la naturaleza, constituyen el modelo original del rito, su ámbito significativo esencial. A decir verdad, no hay nada en la naturaleza que pueda dictar o siquiera sugerir un tipo de inmolación ritual tan atroz como el del *pharmakos*. La crisis sacrificial y su resolución constituyen a nuestros ojos el único modelo posible. La naturaleza aparece a continuación. El pensamiento ritual cree reconocer en los ritmos de la naturaleza una alternancia análoga a la del orden y del desorden en la comunidad. El juego de la violencia, unas veces recíproco y maléfico, otras unánime y benéfico, se convierte en el juego de la totalidad del universo.

Ver en la tragedia la continuación y la adaptación de los ritos estacionales, una especie de consagración de la primavera, significa evidentemente amputarla de todo lo que hace de ella la *tragedia*. Eso sigue siendo cierto aunque el fracaso de la «deconstrucción» trágica acabe por conferir, en último término, un valor casi ritual a la tragedia en la cultura occidental. Se trata entonces de un proceso muy mediatizado del cual volveremos a hablar más adelante y que tiene escasas relaciones con las concepciones de los *Cambridge ritualists*.[5]

5. También en Francia numerosos investigadores han identificado en el Edipo del mito, y en el de Sófocles, un *pharmakos* y un «chivo expiatorio». Según Marie Delcourt, la costumbre del chivo expiatorio permite explicar el destino de Edipo niño, el abandono de que es objeto por parte de sus padres: «Edipo es abandonado en calidad de chivo expiatorio por un padre que se llama *Layos*, es decir *Publius*, el (representante) del *pueblo*.» El abandono de los niños lisiados o deformes está extremadamente extendido y conviene asociarlo sin lugar a dudas con la víctima propiciatoria, es decir, con el fundamento *unánime* de todos los sacrificios. La señora Marie Delcourt descubre en este caso una señal de esta unanimidad popular (*Légendes et cultes des héros en Grèce*, París, 1942, p. 102). Ver asimismo *Oedipe et la légende du conquerant* (1944). Más recientemente, Jean-Pierre Vernant ha recogido estas ideas y ha mostrado su fecundidad al nivel de un análisis temático de *Edipo rey*: «Rey divino-*pharmakos*: éstas son, pues, las dos caras de Edipo, que le confieren su aspecto de enigma reuniendo en él, como en una fórmula de doble sentido, dos figuras inversas entre sí. A esta inversión en la naturaleza de Edipo, Sófocles presta un alcance general: el héroe es el modelo de la condición humana.» (*Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe roi*, p. 1271.) Nada más real que esta relación entre la obra y los grandes temas míticos y rituales, pero para entenderla realmente hay que superar cualquier análisis simplemente temático, renunciar al prejuicio que convierte al «chivo expiatorio» en una superstición gratuita, un no-mecanismo desprovisto de cualquier valor operatorio. Hay que reconocer detrás de este primer tema una metamorfosis real de la violencia, ordenadora en tanto que unánime, resorte único que estructura, disimulándose detrás de ellos, todos los valores culturales y, en primer lugar, los más próximos todavía a la verdad, todas las *fórmulas de doble sentido de los mitos y de los rituales*. Sófocles no «presta» nada al tema del chivo expiatorio; su «alcance general» no está sobreañadido. No es arbitrariamente que el dramaturgo hace de Edipo el «modelo de la condición humana». No se puede deconstruir el mito, ni siquiera parcialmente, sin llegar al auténtico fundamento de toda condición humana.

* * *

Nuestra hipótesis se precisa y se amplía. Permite descubrir, detrás de actos religiosos tales como la ejecución del *pharmakos*, cuya opacidad jamás ha sido penetrada, un proyecto perfectamente inteligible. Pronto veremos que esta misma hipótesis no sólo explica los ritos en su conjunto sino también en sus más pequeños detalles. Sólo hemos mencionado hasta ahora unos sacrificios en los que las víctimas son seres humanos. El vínculo entre el rito y el mecanismo de la unanimidad violenta es aquí muy visible, pues la víctima original también es un ser humano. La relación de iniciación entre el rito y el acontecimiento primordial es fácil de comprender.

Ahora hay que preguntarse si los sacrificios animales deben ser definidos, a su vez, como *mimesis* de un homicidio colectivo fundador. Nuestro primer capítulo nos ha mostrado que no hay diferencia esencial entre el sacrificio humano y el sacrificio animal. *A priori*, pues, la respuesta debiera ser afirmativa. El famoso «chivo expiatorio» judaico y todos los ritos animales del mismo tipo nos llevan inmediatamente a pensar que así ocurre. Pero no es malo detenerse algo más detenidamente en un sacrificio animal que podemos calificar de «clásico» a fin de mostrar, si es posible, que también él tiene por modelo la muerte de una víctima propiciatoria. Si este sacrificio intenta realmente reproducir el mecanismo de la unanimidad violenta, si la víctima propiciatora es realmente la clave de todos los ritos, podremos echar más luz sobre todos los aspectos de este sacrificio. Será, claro está, la presencia o la ausencia de esta luz lo que decida acerca de la suerte de la hipótesis.

Hay que dirigirse hacia una de las pocas sociedades en las que el sacrificio ha seguido vivo hasta nuestros días y ha sido descrito por un etnólogo competente. En *Divinity and Experience*, Godfrey Lienhardt refiere detalladamente varias ceremonias sacrificiales observadas en los dinka. Condensamos aquí el conjunto de sus relatos insistiendo sobre los puntos que nos parecen esenciales.

Unos encantamientos cantados a coro atraen poco a poco la atención de una multitud al principio distraída y dispersa. Los asistentes se entregan a unos simulacros de combate. Sucede también que unos individuos aislados golpeen a los demás pero sin hostilidad real. En el transcurso de las fases preparatorias, por tanto, ya está presente la violencia, bajo una forma ritual, ciertamente, pero todavía recíproca; la imitación ritual se refiere en primer lugar a la propia crisis sacrificial, a los caóticos antecedentes de la resolución unánime. De vez en cuando alguien se desprende del grupo para ir a insultar o golpear al animal, una vaca o un ternero, atado a una estaca. El ritmo no tiene nada de estático ni de inmóvil; define un dinamismo colectivo que triunfa gradualmente sobre las fuerzas de

dispersión y de disgregación haciendo converger la violencia sobre la víctima ritual. La metamorfosis de la violencia recíproca en violencia unilateral está explícitamente representada y revivida en el rito. Estoy seguro de que se verificaría lo mismo en un número infinito de ritos, si los observadores estuvieran siempre atentos a los indicios, en ocasiones poco visibles, que denotan la metamorfosis de la violencia recíproca en violencia unánime. En las *buphonia* griegas, ejemplo célebre, los participantes se pelean entre sí antes de atacar, todos juntos, a la víctima. Todas las batallas simultáneas que se sitúan generalmente al comienzo de las ceremonias sacrificiales, todas las danzas rituales cuya simetría formal, un perpetuo mano a mano, tiene en primer lugar un carácter conflictivo, pueden ser interpretadas como imitación de la crisis sacrificial.

Parece que, en el sacrificio dinka, el paroxismo no se produce con la muerte misma sino con las imprecaciones rituales que la preceden y que se suponen capaces de destruir a la víctima. Al igual que en la tragedia, pues, la víctima es inmolada esencialmente a fuerza de palabras. Y parece que estas palabras, aunque no siempre mantenidas por el ritual, son fundamentalmente las mismas que la acusación lanzada por Tiresias contra Edipo. La ejecución consiste a veces en una auténtica *embestida* colectiva contra el animal. En este último caso, son especialmente buscadas las partes genitales. Ocurre lo mismo en el caso del *pharmakos,* que es azotado con plantas herbáceas en los órganos sexuales. Todo lleva a creer que la víctima animal representa una víctima original acusada, como Edipo, de parricidio o de incesto o de cualquier otra transgresión sexual que significa la desaparición violenta de las diferencias, la responsabilidad principal en la destrucción del orden cultural. La inmolación es un castigo cuyas modalidades determina la naturaleza del crimen pero cuya repetición procede de un pensamiento ritual que saca de ella unos beneficios sin medida posible con una simple disposición punitiva. Estos beneficios son reales; el pensamiento ritual es incapaz de comprender *por qué* se han obtenido; todas las explicaciones que propone son míticas; este mismo pensamiento ritual acaba por ver, en cambio, *cómo* estos mismos beneficios se obtienen y se esfuerza incansablemente en repetir la fructuosa operación.

Las señales de hostilidad y de desprecio, las crueldades de que es objeto el animal antes de su inmolación, son sustituidas, inmediatamente después, por los testimonios de un respeto típicamente religioso. Este respeto coincide con el alivio probablemente *catártico* que resulta del sacrificio. Si la víctima se lleva consigo a la muerte la violencia recíproca, ha desempeñado el papel que se esperaba de ella; pasa ahora por encarnar la Violencia tanto bajo su forma benévola como malévola, esto es, la Omnipotencia que domina a los hombres desde muy arriba; es razonable, después de haberla maltratado, que se le rindan honores extraordinarios. De la misma manera, también es razonable expulsar a Edipo cuando parece aportar la maldición, y razonable honrarle a continuación cuando su marcha aporta la bendición. Ambas actitudes sucesivas son igualmente racionales, pese a su contradicción, ya que basta con adoptar la primera para disfrutar acto seguido de la segunda.

El propio Lienhardt define a la víctima como *scapegoat,* un chivo expiatorio que se convierte en el «vehículo de las pasiones humanas». Nos encontramos, efectivamente, con un auténtico *pharmakos* animal, con una ternera o con un buey propiciatorios que no asumen unos «pecados» de incierta definición, sino los sentimientos de hostilidad muy reales, aunque con gran frecuencia permanezcan disimulados, que los miembros de la comunidad sienten *entre sí.* Lejos de ser incompatible con la función revelada en nuestro primer capítulo, la definición que hace del sacrificio una repetición y una imitación de la violencia colectiva espontánea concuerda perfectamente con cuanto hemos visto anteriormente. En efecto, en esta violencia espontánea existe un elemento de satisfacción que, como sabemos, se encuentra también en el sacrificio ritual, aunque bajo una forma desvaída. En el primer caso es la violencia desencadenada, que es a la vez dominada y parcialmente satisfecha, en el segundo son unas tendencias agresivas más o menos «latentes».

La comunidad es a un tiempo atraída y rechazada por su propio origen; experimenta la necesidad constante de revivirla bajo una forma velada y transfigurada; el rito apacigua y confunde las fuerzas maléficas porque no cesa de rozarlas; su auténtica naturaleza y su realidad se le escapan y deben escapársele puesto que estas fuerzas maléficas proceden de la propia comunidad. El pensamiento ritual sólo puede triunfar en la tarea a un tiempo precisa y vaga que se atribuye si deja que la violencia se desencadene un poco, *como la primera vez,* pero no demasiado, es decir, repitiendo lo que ella consigue recordar de la expulsión colectiva en un marco y sobre unos objetos rigurosamente fijados y determinados.

Como vemos, allí donde permanece en vida, el sacrificio posee realmente, en el plano catártico, la eficacia que le hemos reconocido en nuestro primer capítulo. Y esta acción catártica se inscribe en una estructura que recuerda excesivamente la violencia unificadora como para que se pueda ver en ella otra cosa que una imitación escrupulosa, cuando no exacta, de ésta.

* * *

La tesis que convierte al ritual en una imitación y una repetición de una violencia espontáneamente unánime puede pasar por fantasiosa e incluso fantástica mientras nos limitemos a la consideración de unos cuantos ritos. Cuando se amplía la mirada, se comprueba que se encuentran huellas de ella en todas partes y que, a decir verdad, basta con desprenderla para iluminar, en las formas rituales y míticas, algunas analogías que con gran frecuencia pasan desapercibidas porque no se ve qué significación

común pueden tener. Hasta un examen somero revela que, en toda vida religiosa, en toda práctica ritual, en toda elaboración mítica, el tema de la *unanimidad* reaparece con una frecuencia extraordinaria en unas culturas tan alejadas entre sí, bajo unas formas tan variadas y en unos textos de naturalezas tan diferentes que es absolutamente imposible suponer una difusión por influencia.

Acabamos de ver que la inmolación sacrificial en los dinka consiste frecuentemente en una embestida de todos los jóvenes que pisotean la bestia y la sofocan bajo sus cuerpos. Cuango el animal es demasiado voluminoso y vigoroso para que sea posible matarlo de este modo, es objeto de una inmolación regular, pero no antes, según parece, de que se haya producido un simulacro de embestida en masa; la exigencia de participación colectiva debe ser satisfecha, por lo menos bajo una forma simbólica. El carácter colectivo de la ejecución aparece de nuevo en una asombrosa cantidad de sacrificios, especialmente, como veremos más adelante, en el *sparagmos* dionisíaco.[6] Todos los asistentes, sin excepción alguna, son obligados a participar en la ejecución. Ocurre lo mismo en el caso del famoso sacrificio árabe del camello, descrito por Robertson Smith en *Religion of the Semites* y en una cantidad tan considerable de ceremonias rituales que no hay por qué enumerarlas.

Es *todos juntos* que Ulises y sus compañeros hincan la estaca inflamada en el ojo del Cíclope. Es *todos juntos*, en numerosos mitos fundadores, que los conspiradores divinos inmolan a un miembro de su propio grupo. En la India, los textos del *Yadjur-Veda* mencionan un sacrificio realizado por los dioses. Se trata de ejecutar a otro dios, Soma. Mitra comienza por negarse a unirse a sus compañeros, pero éstos vencen su resistencia. Sin la colaboración de todos, el sacrificio hubiera perdido sus virtudes. El mito ofrece en este caso, de manera muy explícita, un modelo al que los sacrificios de los fieles deben conformarse. La exigencia de unanimidad es formal. Basta la mera abstención de un solo asistente para que el sacrificio sea peor que inútil: peligroso.

En el mito que refiere el homicidio de la heroína fundadora Hainuwele, de Ceram, los sacrificadores míticos, después de haber realizado su tarea, entierran a su víctima y, todos juntos, pisotean su tumba, como para subrayar explícitamente el carácter unánime y colectivo de la empresa. Los signos de unanimidad que aparecen aquí y allá en un mito pueden reaparecer bajo la misma forma exactamente en el ritual de otra comunidad. Entre los ngadju-dayak de Borneo, por ejemplo, hay unos sacrificios de esclavos al término de los cuales la víctima es enterrada ritualmente: todos los participantes son obligados a pisotear su tumba.[7] No sólo, por otra parte, en este sacrificio, sino que en todos los ritos sacrificiales de los ngadju-dayak se requiere la participación unánime. La prolongada

6. Cf. cap. V, pp. 223-224.
7. Adolphe E. Jensen, *op. cit.*, p. 198.

tortura de los esclavos en el poste de ejecución no obedece a una interpretación psicológica. Todos los que asisten al sacrificio están obligados a golpear a la víctima antes de que muera. Se trata de repetir la unanimidad. La ceremonia se desarrolla en un orden ritualmente fijado, relacionado con las diferencias jerárquicas en el seno del orden cultural. Los sacrificios de animales se desarrollan de la misma manera.[8]

Incluso en una sociedad que se desintegra en la violencia recíproca, la de los kaingang por ejemplo, la exigencia de unanimidad reaparecerá bajo una forma degenerada, al nivel de esta violencia. «Los homicidas nunca querían actuar aisladamente. Pretendían la colaboración de los miembros del grupo. Exigir que la víctima sea apuntillada por otro es algo habitual en los homicidios kaingang».[9] Es imposible negar la significación psicológica de tales hechos. Muy al contrario, en ausencia de cualquier estructuración colectiva, no se puede escapar a la interpretación psicológica, no se puede acceder a una forma ritual. La violencia maléfica se desencadena de manera desmedida.

* * *

Por poco que reflexionemos sobre ello, nos damos cuenta de que la *función* del sacrificio propuesta en nuestro primer capítulo no sólo permite sino que exige el fundamento de la víctima propiciatoria, esto es, de la unanimidad violenta. En el sacrificio ritual, la víctima realmente inmolada desvía la violencia de sus objetivos más «naturales» que están dentro de la comunidad. Pero ¿a quién sustituye, de manera más específica, esta víctima? Hasta ahora sólo conseguíamos entender esta sustitución a partir de mecanismos psicológicos individuales, y está claro que esto no es suficiente. Si no hay víctima propiciatoria para instituir el sacrificio al nivel de la propia colectividad, y no de las relaciones entre particulares, habrá que pensar que la víctima sustituye únicamente a determinados individuos, los que inspiran al sacrificador unos sentimientos de hostilidad personal. Si el *transfert* es puramente individual, como ocurre en el psicoanálisis, es imposible que el sacrificio sea una institución realmente social, que implique a *todos* los miembros de la comunidad. Ahora bien, sabemos que el sacrificio, mientras siga existiendo, es esencialmente eso, una institución comunitaria. La evolución que permite «individualizarlo» es tardía, contraria al espíritu de la institución.

Para entender por qué y cómo puede ocurrir así, basta con admitir

8. H. Shärer, Die Bedeutung des Menschenopfers im Dagakischen Toten Kult, *Mitteilungen der deustchen Gessellschaft für Völkerkunde* (10, Hamburgo, 1940). Citado por Adolphe E. Jensen, *op. cit.*, p. 198.
9. Jules Henry, *op. cit.*, p. 123.

que la víctima ritual jamás sustituye a tal o cual miembro de la comunidad o incluso directamente a la comunidad entera: *sustituye siempre a la víctima propiciatoria.* Como esta víctima sustituye a su vez a todos los miembros de la comunidad, la sustitución sacrificial desempeña perfectamente el papel que le hemos atribuido, protege a todos los miembros de la comunidad de sus respectivas violencias pero siempre a través de la víctima propiciatoria.

Escapamos con ello a cualquier sospecha de psicologismo y eliminamos una seria objeción a nuestra teoría de la sustitución sacrificial. Si la totalidad de la comunidad no ha sido ya subsumida bajo una única cabeza, la de la víctima propiciatoria, resultaría imposible atribuir a la sustitución sacrificial el alcance que le hemos atribuido, y fundar el sacrificio como institución social.

La violencia original es única y espontánea. Los sacrificios rituales, por el contrario, son múltiples; se repiten hasta la saciedad. Todo lo que escapa a los hombres en la violencia fundadora, el lugar y la hora de la inmolación, la elección de la víctima, es determinado por los propios hombres en los sacrificios. La empresa ritual tiende a regular lo que escapa a toda regla; intenta realmente sacar de la violencia fundadora una especie de *técnica* del apaciguamiento catártico. La virtud menor del sacrificio ritual no constituye necesariamente una imperfección. El rito está llamado a funcionar al margen de los períodos de crisis aguda; desempeña un papel que, como hemos visto, no es curativo, sino preventivo. Si fuera más «eficaz» de lo que es, esto es, si no eligiera sus víctimas en unas categorías sacrificables, generalmente exteriores a la comunidad, si también él eligiera, al igual que la violencia fundadora, un miembro de esta comunidad, perdería toda su eficacia, provocaría lo que tiene por función impedir: una recaída en la crisis sacrificial. El sacrificio está tan adaptado a su función *normal* como el homicidio colectivo a su función a un tiempo *anormal* y *normativa.* Hay todos los motivos para suponer que la catarsis menor del sacrificio deriva de la catarsis mayor definida por el homicidio colectivo.

El sacrificio ritual está basado en una doble sustitución; la primera, la que jamás se percibe, es la sustitución de todos los miembros de la comunidad por un solo; se basa en el mecanismo de la víctima propiciatoria. La segunda, única exactamente ritual, se superpone a la primera; sustituye la víctima original por una víctima perteneciente a una categoría sacrificable. La víctima propiciatoria es interior a la comunidad, pero la víctima ritual es exterior, y es preciso que lo sea puesto que el mecanismo de la unanimidad no juega automáticamente en favor suyo.

¿Cómo se inserta la segunda sustitución sobre la primera? ¿Cómo la violencia fundadora consigue imprimir al rito una fuerza centrífuga? ¿Cómo llega a establecerse la técnica sacrificial? Son unas preguntas a las que intentaremos responder más adelante. Pero ya ahora, sin embargo, podemos reconocer el carácter básicamente mimético del sacrificio en relación

a la violencia fundadora. Gracias a este elemento mimético es posible reconocer en el sacrificio tanto el aspecto técnico, que todavía no podemos completar, como el aspecto conmemorativo, también esencial, sin atribuir jamás al pensamiento ritual una clarividencia o una habilidad manipuladora que ciertamente no posee.

Podemos hacer del rito la conmemoración de un acontecimiento real sin reducirlo a la insignificancia de nuestras fiestas nacionales, sin reducirlo tampoco a una simple compulsión neurótica, como hace el psicoanálisis. En el rito persiste una pequeña parte de violencia real; es preciso, sin duda, que el sacrificio fascine en alguna medida para que mantenga su eficacia, pero está orientado esencialmente hacia el orden y la paz. Hasta los ritos más violentos tienden realmente a expulsar la violencia. Nos engañamos radicalmente cuando vemos en ellos lo que hay de más morboso y patológico en el hombre.

No cabe duda de que el rito es violento, pero siempre es una violencia menor que sirve de barrera a una violencia peor; siempre intenta enlazar con la mayor paz que pueda conocer la comunidad, aquella que, después del homicidio, resulta de la unanimidad en torno a la víctima propiciatoria. Disipar los miasmas maléficos que siguen acumulándose en la comunidad y recuperar la frescura de los orígenes equivale a lo mismo. Que reine el orden o que ya esté turbado, siempre conviene referirse al mismo modelo, siempre hay que repetir el mismo esquema, el de toda crisis victoriosamente superada, la violencia unánime contra la víctima propiciatoria.

* * *

Lo que está esbozándose es una teoría de los mitos y de los rituales, o sea, de lo religioso en su conjunto. Los análisis precedentes son demasiado rápidos y demasiado incompletos para que en el prodigioso papel atribuido a la víctima propiciatoria y a la unanimidad violenta pueda comenzar a verse otra cosa que una hipótesis de trabajo. En la fase actual, no podemos confiar en que el lector se sienta convencido, no sólo porque una tesis que atribuye a lo religioso un origen *real* se aleja demasiado de las concepciones habituales y provoca excesivas consecuencias fundamentales, en un número excesivamente amplio de campos, como para hacerse aceptar sin resistencias, sino también porque esta misma tesis no es susceptible de verificación directa e inmediata. Si la imitación ritual no sabe exactamente lo que imita, si el secreto del acontecimiento primordial se le escapa, el rito supone una forma de ignorancia que el pensamiento subsiguiente jamás ha planteado y cuya fórmula no encontraremos en ningún lugar, al menos no en aquéllos donde nos aventuramos a buscarla.

Ningún rito repetirá, al pie de la letra, la operación que, como hipótesis, situamos en el origen de todos los ritos. El desconocimiento consti-

tuye una dimensión fundamental de lo religioso. Y el fundamento del desconocimiento no es otro que la víctima propiciatoria, el secreto de la víctima propiciatoria jamás iluminado por la luz del día. Sólo de manera empírica, el pensamiento ritual se esfuerza en reproducir la operación de la unanimidad violenta. Si nuestra hipótesis es exacta, jamás encontraremos una única forma religiosa que la aclare por entero, pero encontraremos otras innumerables que iluminarán unas veces un aspecto y otras otro, hasta el punto de que llegará el momento en que la duda ya no será posible.

Hay que esforzarse, pues, en comprobar la presente hipótesis descifrando a su luz nuevas formas rituales y míticas, lo más numerosas y diversas posibles, y lo más alejadas posible, tanto por su contenido aparente como por su localización histórica y geográfica.

Si la hipótesis es correcta, se verá verificada de la manera más espectacular al nivel de los ritos más complejos. En efecto, cuanto más complejo es un sistema, más numerosos, por hipótesis, son los elementos que se esfuerza en reproducir en el juego analizado anteriormente. Como la mayor parte de estos elementos, en principio, ya están en nuestras manos, los problemas más arduos debieran resolverse por sí solos. Los fragmentos sueltos del sistema debieran organizarse en una totalidad coherente; la iluminación perfecta debía suceder de repente a la oscuridad más densa.

Entre los sistemas más evidentemente indescifrables del planeta, aparecen siempre las monarquías sagradas del continente africano. Su ilegible complejidad les ha granjeado durante mucho tiempo los calificativos de «extrañas», o «aberrantes», les ha llevado a alinearse entre las «excepciones» en una época en la que todavía se creía posible agrupar los rituales por categorías más o menos lógicas.

En un grupo importante de estas monarquías, situado entre el Egipto faraónico y Swazilandia, el rey es obligado a cometer un incesto real o simbólico en determinadas ocasiones solemnes, especialmente con motivo de su entronización, o en el transcurso de ritos periódicos de «rejuvenecimiento». Entre las posibles parejas del rey se encuentran, según parece, en las diferentes sociedades, prácticamente todas las mujeres que las reglas matrimoniales en vigor le prohíben de manera formal: madre, hermana, hija, sobrina, prima, etc. En ocasiones, el parentesco es real, en otras es «clasificatorio». En determinadas sociedades en las que el incesto ha dejado realmente de ser consumado, sí es que lo ha llegado a ser alguna vez, permanece un simbolismo incestuoso. Con gran frecuencia, como ha mostrado Luc de Heusch, el importante papel desempeñado por la reina madre exige ser entendido en la perspectiva de un incesto.[10]

Para entender el incesto regio hay que renunciar a aislarlo de su contexto como casi siempre se hace, debido a su carácter espectacular. Hay

10. Luc de Heusch, *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique* (Bruselas, 1958).

que relacionarlo con el conjunto ritual del que forma parte, y en primer lugar con las restantes transgresiones de las que el rey debe hacerse culpable, en concreto con motivo de su entronización. Se le dan a comer al rey alimentos prohibidos; se le hacen cometer actos de violencia; puede ocurrir que se le bañe en sangre; y se le haga absorber unas drogas cuya composición —órganos sexuales molidos, restos sanguinolentos, desechos de todo tipo— revela su carácter maléfico. En determinadas sociedades, el conjunto de la entronización se desarrolla en una atmósfera de sangrienta locura. No es, pues, una prohibición concreta, ni siquiera la prohibición más imprescriptible de todas, la que el rey está obligado a transgredir; son todas las prohibiciones posibles e imaginables. El carácter casi enciclopédico de las transgresiones, así como la naturaleza ecléctica de la transgresión incestuosa, revelan claramente qué tipo de personaje está llamado el rey a encarnar: el del transgresor por antonomasia, del ser que no respeta nada, que hace suyas todas las formas, incluso las más atroces, de la *hibris*.

No nos enfrentamos en este caso a unas simples «infracciones» regias análogas a las amantes de Luis XIV, objeto tal vez de una tolerancia admirativa, pero desprovistas de cualquier carácter oficial. La nación africana no cierra los ojos; al contrario, los abre por entero, y el acto incestuoso constituye frecuentemente una condición *sine qua non* del acceso al trono. ¿Equivale esto a decir que las infracciones pierden su carácter condenable cuando las comete el rey? Exactamente lo contrario, porque son exigidas en la medida en que mantienen este carácter; comunican al rey una impureza especialmente intensa a la que no cesa de referirse el simbolismo de la entronización. «Entre los bushong, por ejemplo, en que las ratas son *nyec* (asquerosas) y constituyen un tabú nacional, el rey se ve ofrecer, con motivo de su coronación, una cesta llena de esos roedores.»[11] El tema de la lepra va asociado en ocasiones al antepasado mítico del que el rey es heredero así como al trono que este antepasado fue el primero en ocupar.[12]

Existe una ideología, sin duda tardía, del incesto regio; si el rey elige su esposa entre sus parientes próximos es para conservar la pureza de la sangre real. Hay que descartar este tipo de explicación. El incesto y las restantes transgresiones convierten de entrada al rey en una encarnación de la más extrema *impureza*. Y es a causa de esta impureza que, con motivo de la coronación y de las ceremonias de rejuvenecimiento, este mismo rey debe sufrir por parte del pueblo unos insultos y unos malos tratos, de carácter ritual por supuesto. Una multitud hostil estigmatiza el mal comportamiento de aquél que todavía no es más que un personaje infame, un auténtico criminal rechazado por todos los hombres. En determinados casos, las tropas del rey se entregan a unos ataques simulados contra su séquito e incluso contra su persona.

11. Vansina, J., «Initiation Rite of the Bushong». *Africa, XXV*, 1955, pp. 149-150. Citado por Laura Makarius, «Du roi magique au roi divin», p. 677.
12. L. Makarius, *op. cit.*, p. 670.

Si se convierte al rey en un trangresor, si se le obliga a violar las leyes más santas y especialmente la de la exogamia, no es, evidentemente, para «perdonarle» o por demostrar magnanimidad respecto a él, es, por el contrario, para castigarle con la mayor severidad. Las injurias y los malos tratos culminan en unas ceremonias sacrificiales en las que el rey desempeña el papel principal puesto que es, en su origen, la víctima. Ya hemos dicho anteriormente que hay que situar el incesto en su contexto ritual. Ese contexto no se limita a la transgresión. Incluye, sin lugar a dudas, el sacrificio real o simbólico del monarca. No debemos vacilar en ver en el sacrificio del rey el castigo merecido por las transgresiones. La idea de que el rey es sacrificado porque ha perdido su fuerza y su virilidad es tan fantasiosa como la que explica el incesto por la pureza de la sangre real. Esta segunda idea también debe formar parte de una *ideología* más o menos tardía de las monarquías africanas. Son escasos los etnólogos que se toman en serio ambas ideas. Y los hechos etnológicos les dan la razón. En Ruanda, por ejemplo, el rey y la reina madre, pareja visiblemente incestuosa, deben someterse varias veces durante la duración del reinado a un rito sacrificial que es imposible dejar de interpretar como un castigo simbólico del incesto.

> «Los soberanos aparecían en público, atados como unos cautivos, como unos condenados a muerte. Un toro y una vaca, sus sustitutos, eran golpeados e inmolados. El rey se montaba a los lomos del toro y se le inundaba con su sangre *a fin de llevar la identificación lo más lejos posible.*» [13]

Es fácil, a partir de aquí, entender qué historia está llamado a interpretar el rey y entender qué lugar ocupa en ella el incesto. Esta historia se asemeja extraordinariamente a la del mito edípico, no por unas razones de filiación histórica sino porque, en ambos casos, el pensamiento mítico o ritual se refiere a un mismo modelo. Detrás de las monarquías africanas, existe, como siempre, la crisis sacrificial repentinamente cerrada con la unanimidad de la violencia fundadora. Cada rey africano es un nuevo Edipo que debe volver a interpretar su propio mito, de principio a fin, porque el pensamiento ritual ve en esta actuación el medio de perpetuar y renovar un orden cultural siempre amenazado con su disgregación. Asociada al linchamiento original, y justificándolo, aparecía evidentemente, también en este caso, una acusación de incesto que parece confirmada por los afortunados efectos de la violencia colectiva. Al rey se le exigirá, pues, que realice aquello de que se le ha acusado *una primera vez*, y no lo realizará bajo los aplausos del público sino bajo sus imprecaciones, *al igual*

13. Luc de Heusch, «Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique», en *le Pouvoir et le Sacré* (Bruselas, 1962). La cita es de L. de Lagger, Ruanda, I, *Le Ruanda ancien* (Namur, 1939), pp. 209-216.

que la primera vez; el incesto provocará, en principio, a cada nueva entronización, las mismas reacciones de odio y de violencia colectivas que deben desembocar en la ejecución liberadora, en el advenimiento triunfal del orden cultural, *como la primera vez.*

La conexión del incesto regio con un incesto entendido como original queda demostrada en ocasiones por un mito de origen en el que aparece. E. J. Krige y J. D. Krige se refieren a dicho mito entre los lovedu.[14] El incesto preside el nacimiento de la sociedad; es lo que aporta la paz y la fecundidad a los hombres. Pero el incesto no es primordial, ni esencial. Si bien, a primera vista, parece justificar el sacrificio, a un nivel más fundamental es el sacrificio lo que justifica el incesto. El rey sólo reina en virtud de su muerte futura; no es más que una víctima en instancia de sacrificio, un condenado a muerte que espera su ejecución. Y el propio sacrificio no es realmente primero, sólo es la forma ritualizada de la unanimidad violenta espontáneamente obtenida *una primera vez.*

Si se atiborra al rey de pócimas abominables, si se le hacen cometer todo tipo de transgresiones violentas y, en primer lugar, la del incesto, es dentro de una perspectiva completamente opuesta a la del teatro de vanguardia y de la contracultura contemporánea. No se trata de acoger con los brazos abiertos las fuerzas maléficas, sino de exorcizarlas. Es preciso que el rey «merezca» el castigo que se le reserva, de la misma manera que el expulsado original, aparentemente, lo había ya merecido. Hay que realizar a fondo las potencialidades maléficas del personaje, convertirlo en un monstruo radiante de poder tenebroso, no por unas razones estéticas sino para permitirle polarizar sobre su persona, atraer literalmente todos los miasmas contagiosos y convertirlos después en estabilidad y en fecundidad. Situado en la inmolación final, el principio de esta metamorfosis se extiende a continuación a toda la existencia terrestre del monarca. El canto de investidura del *Moro-Naba,* entre los mossi (Uagadugu), expresa con una concisión muy clásica una dinámica de salvación que sólo la hipótesis de la víctima propiciatoria permite descifrar:

Tú eres un excremento,
Tú eres un montón de basura,
Tú vienes para matarnos,
Tú vienes para salvarnos.[15]

El rey tiene una función auténtica y es la función de cualquier víctima sacrificial. Es una máquina para transformar la violencia estéril y contagiosa en valores culturales y positivos. Cabe comparar la monarquía a estas fábricas, generalmente situadas en las afueras de las grandes ciuda-

14. «The Lovedu of Transvaal», in *African Worlds* (Londres, 1954).
15. Theuws, «Naître et mourir dans le rituel Luba, *Zaïre,* XIV (2 y 3), Bruselas, 1960, p. 172. Citado por L. Makarius, *op. cit.,* p. 685.

des, que están destinadas a convertir las basuras domésticas en abonos agrícolas. Tanto en un caso como en el otro, el resultado del proceso es demasiado virulento como para que se pueda utilizarlo directamente o en dosis excesivas. Los abonos realmente ricos tienen que ser utilizados con moderación o incluso mezclados con sustancias neutras. El campo que el rey fertiliza si pasa a cierta distancia de él, resultará enteramente quemado y arruinado si fuera hollado por sus pies.

El paralelismo entre el mito de Edipo y los hechos africanos vistos en su conjunto es estremecedor. No hay un solo tema del mito y de la tragedia que no reaparezca en algún lugar. En determinados casos, junto al incesto surge el doble tema del infanticidio y del parricidio, de manera alusiva, por lo menos, como en la prohibición formal que puede separar para siempre al rey de su hijo. En otras sociedades vemos esbozarse todos los desdoblamientos del mito de Edipo. Al igual que el hijo de Layo, el rey de los nyoro tiene «dos pequeñas madres», y el jefe de los jukun dos compañeras que Luc de Heusch relaciona con las precedentes.[16]

16. *Moro-Naba,* film de J. Rouch y D. Zahan. Comité du film ethnographique de l'I.F.A.N. Citado por L. Nakarius, «Du roi magique au roi divin», p. 685, Annales, 1970. No cabe duda de que este paralelismo está arraigado en la presencia arcaica, en Grecia, de una monarquía sagrada de tipo africano. Por legítima, sin embargo, y hasta necesaria que resulte esta hipótesis histórica, frente al mito de Edipo, no constituye todavía una auténtica explicación. Para explicar el conjunto constituido por el mito, el ritual y la tragedia, así como el paralelismo con los hechos africanos, hay que entender el mecanismo *real* que se disimula obligatoriamente detrás de *todos* estos monumentos culturales, y especialmente la monarquía sagrada que no constituye ciertamente el término irreductible del análisis: hay que entender el papel de la víctima propiciatoria, es decir, la conclusión de una crisis de violencia recíproca en la unanimidad hecha o rehecha contra la última víctima y en torno a ella. En *Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'Oedipe roi* (pp. 1271-1272), Jean-Pierre Vernant reúne, en torno a la obra, un gran número de hechos míticos rituales que sugieren fuertemente la insuficiencia de las concepciones psicológicas reinantes y el obstáculo que constituyen para un desciframiento auténtico del «chivo expiatorio» y de todos los fenómenos asociados: «...Sófocles no ha tenido que inventar la polaridad entre el rey y el chivo expiatorio (polaridad que la tragedia sitúa en el propio seno del personaje edípico). Estaba inscrita en la práctica religiosa y en el pensamiento social de los griegos. El poeta se ha limitado a prestarle una nueva significación convirtiéndola en el símbolo del hombre y de su ambigüedad fundamental. Si Sófocles eligió la pareja *tirannospharmakos* para ilustrar lo que nosotros hemos llamado el tema de la inversión, se debe a que en su oposición estos dos personajes aparecen simétricos y bajo ciertos aspectos intercambiables. Uno y otro se presentan como unos *individuos* responsables de la salvación *colectiva* del grupo. En Homero, y Hesíodo, es de la persona del rey, retoño de Zeus, que depende la fecundidad de la tierra, de los rebaños, y de las mujeres. Si se muestra, en su justicia de soberano, *amumôn,* irreprochable, todo prospera en su ciudad; si se equivoca, toda la ciudad paga la culpa de uno solo. El Crónida hace recaer sobre todos la desdicha, *limos* y *loimos,* hambre y peste a la vez: los hombres mueren, las mujeres dejan de parir, la tierra permanece estéril, los rebaños ya no se reproducen. De modo que la solución normal, cuando se abate sobre un pueblo el azote divino, es sacrificar al rey. Si es el dueño de la fecundidad y ésta se calla, es que su poder de soberano está en cierto modo invertido; su justicia se ha convertido en crimen, su virtud en suciedad, lo

Tanto detrás del *pharmakos* africano como detrás del mito de Edipo aparece el juego de una violencia real, de una violencia recíproca concluida con el homicidio unánime de la víctima propiciatoria. Prácticamente en todas partes aparecen los mitos de entronización y de rejuvenecimiento, así como, en determinados casos, la muerte real y definitiva del monarca va acompañada de simulacros de combates entre las dos facciones. Estos enfrentamientos rituales y, en ocasiones, la participación de todo el pueblo, evocan de manera muy clara las divisiones de todo tipo y la agitación caótica con las que sólo el mecanismo de la víctima propiciatoria ha conseguido terminar. Si la violencia contra la víctima propiciatoria sirve de modelo universal es porque ha restaurado realmente la paz y la unidad. Sólo la eficacia social de esta violencia colectiva puede explicar un proyecto político-ritual que no sólo consiste en repetir incesantemente el proceso sino en tomar la víctima propiciatoria como árbitro de todos los conflictos, en convertirla en una auténtica encarnación de toda soberanía.

En numerosos casos, la sucesión al trono supone una lucha ritual entre el hijo y el padre o también entre los propios hijos. He aquí la descripción que Luc de Heusch ofrece de este conflicto:

> «A la muerte del soberano se abre una guerra de sucesión, una guerra cuyo carácter ritual no puede ser infravalorado. Se da por supuesto que los príncipes utilizan igualmente poderosas medicinas mágicas para eliminar a sus hermanos competidores.

mejor *(aristos)* se ha convertido en lo peor *(kakistos)*. Las leyendas de Licurgo, de Atamas, de Oinoclos suponen también, para expulsar el *loimos,* la lapidación del rey, su ejecución ritual, o, a falta de ella, el sacrificio de su hijo. Pero sucede también que se delega a un miembro de la comunidad la tarea de asumir este papel de rey indigno, de soberano al revés. El rey se descarga sobre un individuo que es como su imagen desviada de todo lo que su imagen puede suponer de negativo. Este es el caso del *pharmakos:* doble del rey, pero al revés, semejante a esos soberanos de carnaval que se corona por el tiempo de una fiesta, cuando el orden está patas arriba y las jerarquías sociales invertidas: se derogan las prohibiciones sexuales, el robo se convierte en lícito, los esclavos ocupan el lugar de los amos, las mujeres intercambian sus ropas con los hombres; entonces el trono debe ser ocupado por el más vil, el más feo, el más ridículo, el más criminal. Pero termina la fiesta, y el contra-ley es expulsado o ejecutado, llevándose consigo todo el desorden que encarna y del que purga al mismo tiempo a la comunidad.» Todo lo que Vernant reúne aquí no sólo se aplica a Edipo y a los reyes africanos sino a mil ritos más pues lo que está en juego es la operación real de la violencia. Bastaría con admitir el mecanismo de la unanimidad contra la víctima propiciatoria para entender que no estamos tratando con unas construcciones gratuitas de la superstición religiosa. Este es el motivo de que no debamos intepretar el papel de Sófocles como una dotación nueva, un suplemento de sentido, sino, al contrario, como un empobrecimiento, como la deconstrucción parcial de un sentido siempre mítico, tanto en la psicología y la sociología contemporánea como en los mitos de antaño. El poeta no «presta» ninguna «nueva significación» al chivo expiatorio real, se aproxima a la fuente universal de las significaciones.

»En el fondo de esta mágica competición real de Nkole se encuentra el tema de los *hermanos enemigos*. Se organizan unos partidos en torno a los pretendientes, y el superviviente es el admitido a la sucesión.»

Es imposible, como se ha dicho anteriormente, diferenciar históricamente el ritual de su propia desintegración, en la realidad de un conflicto cuyas peripecias ya no están reguladas por el modelo. Esta indiferenciación es en sí misma reveladora. El rito sólo sigue vivo si canaliza en una dirección determinada unos conflictos políticos y sociales reales. El rito sólo sigue, por otra parte, si se mantiene la expresión conflictiva en unas formas rigurosamente determinadas.

* * *

En todas partes donde se poseen unas descripciones suficientemente detalladas de los ritos de rejuvenecimiento, se comprueba que también ellos reproducen la historia más o menos transfigurada de la crisis sacrificial y de la violencia fundadora. Significan respecto al conjunto de la realeza lo que el microcosmos al macrocosmos. Los ritos de la *Incwala*, en Swazilandia, han sido objeto de observaciones especialmente completas.[17]

A comienzo de los ritos, el rey se recluye en su recinto sagrado; ingiere muchas drogas maléficas, comete incesto con una hermana clasificatoria. Todo esto tiende a aumentar la *silwane* del monarca, un término que se traduce por «ser-como-una-bestia-salvaje». Sin quedar reservado al rey, el *silwane* caracteriza al monarca de manera esencial. El *silwane* del rey siempre es superior al del más valeroso de sus guerreros.

Durante este período preparatorio, el pueblo salmodia el *simemo*, un canto que expresa el odio respecto al rey y el deseo de expulsarlo. De vez en cuando, el rey, más animal-salvaje que nunca, hace una aparición. Su desnudez y la pintura negra que le recubre simbólicamente simbolizan el desafío. Se produce entonces un simulacro de batalla entre el pueblo y el clan real; el objeto de la lucha es el propio rey. Fortalecidos por unas pócimas mágicas y llenos de *silwane*, aunque en menor grado que su jefe, los guerreros armados rodean el recinto sagrado. Parece que intentan apoderarse del rey, que el séquito de éste se esfuerza en retener.

17. T. O. Beidelman, «Swazi Royal Ritual», *Africa* XXXVI (1966), pp. 373-405. Cook, P.A.W., «The Inqwala Ceremony of the Swazi», *Bantu Studies* IV, 1930, pp. 205-210. — Gluckman, M., *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, Manchester, 1954. — Kuper, H., «A Ritual of Kingship among the Swazi», *Africa XIV*, 1944, pp. 230-256. — Kuper, H., *The Swazi: a South African Kingdom*, Nueva York, 1964. — Norbeck, E., «African Rituals of Conflict», *American Anthropologyst*, LXV, 1963, pp. 1254-1279.

En el transcurso de los ritos, de los que aquí sólo ofrecemos un resumen muy parcial, existe también una ejecución simbólica del rey, a través de una vaca a la que la encarnación violenta comunica su *silwane* y convierte en «toro furioso» tocándola con su varita. Al igual que en el sacrificio dinka, los guerreros se arrojan *todos juntos y sin armas* sobre este animal que deben derribar a puñetazos.

En el curso de la ceremonia, la distancia entre el rey, su séquito, los guerreros y el conjunto del pueblo aparece temporalmente borrada; esta pérdida de las diferencias no tiene nada de una «fraternización»; coincide con la violencia que rodea a todos los participantes. T. O. Beidelman define esta parte de los ritos como un *dissolving of distinctions*.[18] Victor Turner, por su parte, describe la *Incwala* como un *play of kingship* en el sentido shakesperiano de la expresión.

La ceremonia desencadena un mecanismo de excitación en constante aumento, un dinamismo que se nutre de las fuerzas que pone en juego, fuerzas en las que el rey aparece inicialmente como víctima, y después como dueño absoluto. Al principio casi sacrificado él mismo, el rey oficia a continuación en unos ritos que le convierten en el sacrificador por excelencia. Esta dualidad de papeles no debe asombrar; confirma la asimilación de la víctima propiciatoria en el juego de la violencia *en su totalidad*. Incluso cuando es víctima, el rey es a fin de cuentas el dueño de este juego y puede intervenir en cualquier punto de su recorrido; todos los papeles le pertenecen; no hay nada en las metamorfosis de la violencia, sea cual fuere el sentido en que se efectúan, que le resulte extraño.

En la cumbre del conflicto ritual entre los guerreros y el rey, este último, retirado una vez más a su recinto, sale de él provisto de una calabaza que arroja contra el escudo de uno de los asaltantes. Después de lo cual todos se dispersan. Los informadores de H. Kuper le han asegurado que en tiempo de guerra el guerrero golpeado por la calabaza está llamado a morir. El etnólogo sugiere que veamos en este guerrero, el único que ha sido golpeado, una especie de chivo expiatorio nacional; lo que equivale a reconocer en él un *doble* del rey, que muere simbólicamente en su lugar, al igual que anteriormente la vaca.

El *Incwala* comienza en el momento en que termina un año y termina con el comienzo de un nuevo año. Hay una correspondencia entre la crisis que el rito conmemora y el final de un ciclo temporal. El rito obedece a unos ritmos naturales que no hay que considerar como primeros, incluso allí donde se adelantan, aparentemente, a una violencia que los mitos y los ritos tienen como función esencial disfrazar, desviar y resolver. Al final de las ceremonias se enciende una gran hoguera en la cual se queman las impurezas acumuladas durante los ritos y durante todo el año transcurrido. Todo un simbolismo de la limpieza y de la purificación acompaña las etapas cruciales.

18. *Op. cit.*, p. 391, núm. 1.

* * *

Para entender el incesto del monarca, hay que situarlo en un contexto ritual que coincide con la propia institución monárquica. Hay que reconocer en el rey un futuro sacrificado, es decir, al sustituto de la víctima propiciatoria. Así pues, el incesto sólo desempeña un papel relativamente secundario. Está destinado a reforzar la eficacia del sacrificio. Es ininteligible sin el sacrificio mientras que el sacrificio es inteligible sin él, en una referencia directa a la violencia colectiva espontánea.

Es cierto que en unas formas muy derivadas puede suceder que el sacrificio desaparezca por completo mientras que persiste el incesto o un simbolismo incestuoso. No hay que deducir que el sacrificio es secundario respecto al incesto, que el incesto puede y debe interpretarse sin la mediación del sacrificio. Hay que deducir que los principales interesados están tan alejados, ahora, del origen, que contemplan sus propios mitos con los mismos ojos que los observadores —estamos tentados de decir los *mirones*— occidentales. El incesto se perpetúa *gracias a su propia singularidad*. En el naufragio ritual que, en cierto modo, no es en absoluto naufragio puesto que prolonga y refuerza el desconocimiento original, el incesto es el único en sobrevivir; nos acordamos de él cuando todo el resto está olvidado. Estamos en la fase folklórica y turística de la monarquía africana. También la etnología moderna ha aislado casi siempre el incesto de su contexto; no llega a comprenderlo porque ve en él una realidad autónoma, una enormidad tan considerable que debiera significar por sí misma, sin referencia a lo que le rodea. El psicoanálisis persiste en este error; cabe decir incluso que constituye su supremo desarrollo.

La transgresión incestuosa procura al rey su carácter regio, pero ella, a su vez, sólo es regia porque exige la muerte del culpable, porque evoca la víctima original. Esta verdad es especialmente visible tan pronto como se dirige hacia un tipo de excepción bastante notable en el seno de las sociedades que exigen el incesto del rey. Esta excepción consiste pura y simplemente en un rechazo formal y absoluto del incesto regio. Podríamos creer que este rechazo se reduce a la regla general, es decir, a la interdicción pura y simple del incesto, sin excepción de ningún tipo. Pero no es así. En esta sociedad, el incesto del monarca no es simplemente rechazado en el sentido en que lo sería en la mayoría de las sociedades, sino que se toma contra unas precauciones extraordinarias. El séquito del monarca aleja de éste a sus parientes más próximos, le hacen ingerir unas pócimas ya no fortificantes sino debilitantes. Es decir, en torno al trono flota el mismo perfume de incesto que en las monarquías de la vecindad.[19]

19. «Los nioka imponen al jefe la continencia para el resto de su vida. Debe despedir a todas sus mujeres, se le obliga a revestir un estuche peniano que jamás deberá abandonar, y se le hacen ingerir drogas depresivas. En los njumba de Kasaï, es la «mujer jefe», o la primera mujer del jefe, la que debe tomar unas medicinas tan eficaces que no sólo provocan una esterilidad radical, sino la supresión completa de las reglas. El carácter excesivo de estas costumbres se explica a la luz del conflicto entre la tradición del incesto real y la voluntad de no admitir una excepción a la prohibición exogámica. Los Pende, en efecto, manifiestan una intolerancia absoluta respecto al incesto de los jefes. Un jefe fue dimitido de sus funciones porque, siendo curandero, había curado a su hermana de un absceso en la ingle: «Has visto la desnudez de tu hermano —se le dijo—, ya no puedes ser nuestro jefe.» L. Makarius, *op. cit.*, p. 671. Respecto a los pende, ver Sousberghe, L., «Etuis péniens ou gaines de chasteté chez les ba-Pende», *Africa,* XXIV, 1954; «Structures de parenté et d'alliance d'après les formules Pende», *Mémoires de l'Académie royale des sciences coloniales belges*, t. IV, fasc. 1, 1951, Bruselas, 1955.

Las medidas especiales contra el incesto sólo se justifican si el rey permanece especialmente expuesto a este tipo de transgresión. Cabe admitir, pues, que la definición fundamental de la realeza sigue siendo la misma en todos los casos. Incluso en una sociedad que excluye formalmente el incesto, el rey sustituye una víctima original de la que se supone que ha violado las reglas de la exogamia. Es en cuanto sucesor y heredero de esta víctima que el rey permanece especialmente predispuesto al incesto. Se espera encontrar en la copia todas las cualidades del original.

La regla general, la prohibición absoluta del incesto, aparece aquí reafirmada, pero de una manera tan especial que conviene entenderla fundamentalmente como una excepción a la excepción e interpretar el rechazo del incesto en el marco de las culturas que lo exigen. La cuestión esencial es ésta: ¿por qué la repetición de un incesto invariablemente atribuido al expulsado original, al antepasado o al héroe mítico fundador, es considerada unas veces extremadamente favorable, y otras extremadamente nociva, y ello en unas sociedades muy próximas entre sí? Una contradicción tan formal en unas comunidades cuyas perspectivas religiosas —al margen del incesto del rey— permanecen muy próximas, desafía aparentemente cualquier esfuerzo de interpretación racional.

Observemos de entrada que la presencia de un tema religioso como el incesto del rey en una área cultural de considerable extensión supone la presencia de algunas «influencias» en el sentido tradicional del término. El tema del incesto no puede ser «original» en cada una de estas culturas. Esto constituye una evidencia innegable. ¿Significa que nuestra hipótesis general ha dejado de ser aplicable?

Afirmamos que la violencia fundadora es la matriz de todas las significaciones míticas y rituales. Esto sólo puede sostenerse, al pie de la letra, de una violencia, por decirlo de algún modo, absoluta, perfecta y perfectamente espontánea que constituye un caso límite. Entre esta originalidad perfecta y, en el otro extremo, la repetición perfecta del rito, cabe suponer una gama literalmente infinita de experiencias colectivas intermedias. La presencia en un territorio amplio de temas religiosos y culturales comunes no excluye en absoluto, en el plano local, una experiencia autén-

tica de la violencia fundadora, al nivel de estas formas intermedias, dotadas, en el plano mítico y religioso, de una fuerza creadora real pero limitada. Así podemos explicarnos que existan tantas modificaciones de los mismos mitos y de los mismos cultos, tantas variantes locales, tantos nacimientos diferentes de los mismos dioses en tantas ciudades diversas.

Conviene anotar, por otra parte, que la elaboración mítica y ritual, aunque susceptible en su detalle de infinitas variaciones, no puede dejar de girar en torno a unos cuantos grandes temas, entre los cuales está el incesto. Tan pronto como se tiende a ver en un individuo aislado el responsable de la crisis sacrificial, esto es, de toda la diferencia perdida, nos sentimos obligados a definir este individuo como destructor de estas reglas fundamentales que son las reglas matrimoniales, en otras palabras, como esencialmente «incestuoso». El tema del expulsado incestuoso no es universal pero aparece en unas culturas totalmente independientes entre sí. El hecho de que pueda surgir espontáneamente en unos lugares tan diferentes no es incompatible con la idea de una difusión cultural en una zona muy extendida.

La hipótesis de la víctima propiciatoria permite definir ya no uno, sino mil términos medios entre la pasividad y la continuidad excesivamente absoluta de las tesis difusionistas, por una parte, y, por otra, la discontinuidad igualmente demasiado absoluta de todo el formalismo moderno. No excluye los préstamos a una cultura madre pero confiere a los elementos pedidos en préstamo un grado de autonomía, en la cultura hija, que permitirá interpretar la extraña contradicción que acabamos de verificar entre la exigencia absoluta y la prohibición formal de un mismo incesto, visiblemente percibido, en dos culturas muy próximas, como muy directamente asociado a la persona del rey. El tema del incesto no deja de ser interpretado y reinterpretado al nivel de las experiencias locales.

El pensamiento ritual pretende repetir el mecanismo fundador. La unanimidad que ordena, pacifica y reconcilia sucede siempre a su contrario, es decir, al paroxismo de una violencia que olvida, que nivela y que destruye. El paso de la mala violencia a este bien supremo que son el orden y la paz, es casi instantáneo; las dos caras opuestas de la experiencia primordial están inmediatamente yuxtapuestas; en el seno de una breve y terrorífica «unión de contrarios», la comunidad vuelve a ser unánime. No hay, pues, rito sacrificial que no incorpore algunas formas de violencia, que no haga suyas algunas significaciones muy directamente asociadas a la crisis sacrificial, más que a su curación. El incesto es un ejemplo. En los sistemas que lo exigen, el incesto del rey es percibido como parte integrante del proceso salvador y, por consiguiente, como teniendo que ser reproducido. No hay nada en todo ello que no sea perfectamente inteligible.

Pero el rito tiene por función esencial, única cabría decir, la evitación del retorno de la crisis sacrificial. El incesto depende de la crisis sacrificial; es susceptible incluso de representarla por entero de manera indirecta cuando se aplica a la víctima propiciatoria. Así pues, el pensamiento ritual

puede negarse a ver en el incesto un factor de la salvación colectiva, incluso cuando este incesto va asociado a la víctima propiciatoria. Persiste en ver en el incesto el acto maléfico por excelencia, el que amenaza con sumir a la comunidad en la violencia contagiosa, incluso si es realizado por el heredero y el representante de la víctima original.

El incesto coincide con el mal que se procura prevenir. Pero nos esforzamos en prevenir este mal repitiendo una curación que va indisolublemente mezclada con el paroxismo del mal. El pensamiento ritual se ve confrontado a un insoluble problema de división, o, mejor dicho, a un problema cuya solución supone obligatoriamente un elemento de arbitrariedad. El pensamiento ritual está mucho más dispuesto de lo que nosotros mismos lo estamos a admitir que el bien y el mal sólo son dos aspectos de una misma realidad, pero no puede admitirlo hasta las últimas consecuencias: incluso en el rito, menos diferenciado que cualquier otro modo de la cultura humana, la diferencia debe estar presente, el rito sólo aparece para restaurar y consolidar la diferencia, después de la terrible desaparición de la crisis. La diferencia entre la violencia y la no-violencia no tiene nada de arbitrario ni de imagnario, pero los hombres siempre establecen, por lo menos parcialmente, una diferencia en el seno de la violencia. Esta diferencia es lo que permite la posibilidad del rito. El rito elige una determinada forma de violencia como «buena», aparentemente necesaria para la unidad de la comunidad, frente a otra violencia que sigue siendo «mala» porque permanece asimilada a la mala reciprocidad. Así pues, el rito puede elegir determinadas formas de incesto como «buenas», el incesto del monarca, por ejemplo, frente a otras formas que siguen siendo «malas». Puede decidir también que todas las formas de incesto siguen siendo malas, es decir, negarse a admitir incluso el incesto regio entre las acciones, si no propiamente sacrificiales, susceptibles por lo menos de contribuir a la eficacia sacrificial de la persona del rey.

Supuesta la importancia fundamental que tiene para toda comunidad la metamorfosis de la violencia maléfica, y la impotencia igualmente fundamental de toda comunidad para penetrar el secreto de esta metamorfosis, los hombres están entregados al rito, y el rito no puede dejar de presentarse bajo unas formas a un tiempo muy análogas y muy diferentes.

El hecho de que el pensamiento ritual pueda adoptar frente al incesto del rey dos soluciones diametralmente opuestas a partir de los mismos datos primarios, demuestra perfectamente el carácter a la vez arbitrario y fundamental de la diferencia entre la violencia maléfica y la violencia benéfica y sacrificial. En cada cultura, aflora la solución inversa detrás de la solución adoptada. En todas partes donde es exigido el incesto del rey, no por ello es menos maléfico, ya que exige un castigo y justifica la inmolación del monarca. En todas partes donde es prohibido, en cambio, dicho incesto, tampoco deja de ir asociado a una idea benéfica, ya que el rey cuenta con una afinidad especial, puesto que sigue siendo inseparable de la violencia que aporta a los hombres la salvación.

Pese a sus significaciones opuestas, el incesto no es un mero peón que puede ocupar cualquier casilla en un tablero estructural. No es un adorno que el esnobismo y la moda pueden añadir o, al contrario, eliminar de sus sucesivas composiciones. No hay que desdramatizarlo completamente con un estructuralismo puramente formal ni convertirlo en el sentido del sentido con el psicoanálisis.

* * *

En el plano de la antropología general es donde el freudismo ortodoxo es más vulnerable. No existe una lectura psicoanalítica del incesto del rey, así como tampoco del mito edípico. No existe una lectura de las asombrosas relaciones entre las monarquías africanas y el mito de Edipo. Existe el índice genial de Freud vuelto hacia el parricidio y el incesto, y a partir de entonces no ha habido nada más. En lugar de comprobar la impotencia del psicoanálisis en un terreno que le toca tan de cerca, la mayoría de los investigadores, incluso los que le son hostiles, le abandonan tácitamente todo lo que está relacionado, de cerca o de lejos, con el tema del incesto. Nadie, en nuestra época, puede evocar la cuestión del incesto del rey sin quitarse cortésmente el sombrero ante Freud. Ahora bien, el psicoanálisis no ha dicho ni puede decir nunca nada decisivo respecto al incesto del rey, nada que pueda satisfacer nuestra sed de comprensión, nada que recuerde al mejor Freud.

La ausencia casi absoluta del tema del incesto en la cultura occidental a fines del siglo XIX ha sugerido a Freud que la totalidad de la cultura humana está influida por el deseo universal y universalmente rechazado de cometer el incesto con la madre. La presencia del incesto en la mitología primitiva y en los rituales es interpretada como una confirmación evidente de esta hipótesis. Pero el psicoanálisis jamás ha conseguido demostrar cómo y por qué la ausencia del incesto en una determinada cultura significaría exactamente lo mismo que su presencia en otras mil. No cabe duda de que Freud se equivocaba, pero con frecuencia tenía motivos para equivocarse mientras que los que proclaman su error tienen con frecuencia motivos para no hacerlo.

Freud presentaba detrás del parricidio y el incesto del mito edípico algo esencial para toda cultura humana. En el contexto cultural en que creaba su obra, estaba casi fatalmente abocado a creer que poseía en los crímenes atribuidos a la víctima propiciatoria el deseo oculto de todos los hombres, la clave de todo comportamiento humano. Algunos testimonios culturales de su época se dejan más o menos descifrar a la luz de una cierta ausencia, parcialmente definible como la del parricidio y del incesto. En lo que se refiere a los mitos y las religiones, no se puede aportar en el activo del psicoanálisis ningún éxito comparable a ése, por parcial y limitado que sea. ¿Qué pueden disimular el parricidio y el incesto cuando aparecen a la luz del día? ¿Un parricidio y un incesto más ocultos? Podríamos llegar a admitirlo, pero no hay nada ahí que contribuya a esclarecer los restantes temas del mito o incluso el propio incesto cuando surge bajo la forma regia, en un marco ritual.[20]

Mientras ninguna lectura consiga hacer lo que el psicoanálisis tampoco hace, las pretensiones de este último pueden obnubilarnos. Una vez, sin embargo, que se ha conseguido deslizar, bajo el incesto del mito y del ritual, otro fundamento oculto distinto al fundamento freudiano, un fundamento a la vez muy próximo y muy alejado del fundamento freudiano, y vemos como ilumina unos temas sobre los cuales el psicoanálisis nunca ha arrojado la menor luz, tenemos que preguntarnos si el agotamiento de su teoría no está a punto de revelarse.

Tanto en las monarquías africanas como en el mito de Edipo, el incesto, materno o no, no es un dato irreductible, absolutamente primario. Es alusión descifrable a otra cosa que a sí mismo, de igual manera que el parricidio o cualquier crimen, cualquier perversión, cualquier forma de bestialidad y de monstruosidad de las que están llenos los mitos. Todos estos temas, así como algunos más, disfrazan y disimulan la indiferenciación violenta más que la designan; esta indiferenciación violenta es lo que constituye la auténtica represión del mito, el cual no es esencialmente deseo

20. La más favorable a las hipótesis psicoanalíticas sería sin duda una ausencia total de cualquier referencia al parricidio y al incesto en el *corpus* mítico y ritual del planeta entero. A falta de esta ausencia se sigue viendo como el psicoanálisis podría acomodarse con una presencia igualmente constante, con una referencia perpetua al parricidio y al incesto. La verdad nada tiene que ver con ambos extremos. El parricidio hace su aparición pero prácticamente con la misma razón que las restantes transgresiones criminales. Lo mismo ocurre con el incesto. Entre las diversas modalidades de éste, el incesto maternal desempeñará como máximo el papel de *primus inter pares*, a menos que no se vea él mismo distanciado por la relación incestuosa con la hermana o con cualquier otra pariente pero no lo bastante lejos, no lo bastante sistemáticamente, para que se pueda descubrir allí una broma que nos gastaría «el inconsciente». Sea cual fuere la manera de disponer las cosas, el psicoanálisis se encuentra en la situación algo ridícula del partido totalitario que se presenta a las elecciones, especulando con el 99,8 o el 0,3 % de los votos y que se despierta al día siguiente con que tiene que pasar a una segunda vuelta, es decir, entregado a las «alianzas» y a los rodeos tácticos que le ponen en contradicción con sus propios principios.

Al término de una investigación estadística referida a la violencia entre próximos en un gran número de mitos «de tipo edípico», estratégicamente situados en cincuenta culturas, más o menos igualmente repartidas en el seno de las seis grandes regiones culturales definidas por Murdock, Clyde Kluckhohn emite las siguientes conclusiones: «La tesis que hace del antagonismo entre próximos un motivo mítico esencial se apoya en excelentes argumentos, el que se basa en la violencia *física* entre estos mismos parientes sigue siendo defendible. Pero ni el motivo del parricidio ni el regicidio de Lord Raglan son defendibles, al pie de la letra, sin una buena dosis de interpretación tirada de los pelos.» «Recurrent Themes in Myth and Mythmaking», in *Myth and Mithmaking*, Henry A. Murray ed. (Boston, 1968). Está claro que sólo concedemos a estas estadísticas una importancia muy relativa.

sino terror, terror de la violencia absoluta. ¿Quién negará que más allá del deseo y más fuerte que él, único capaz de reducirlo al silencio y de derrotarlo, existe este terror sin nombre?

El parricidio y el incesto generalizado representan el término absoluto de la crisis sacrificial; el parricidio y el incesto limitados a un único individuo constituyen la máscara semitransparente de esta misma crisis enteramente escamoteada porque está enteramente arrojada sobre la víctima propiciatoria. El fundamento oculto de los mitos no es la sexualidad. La sexualidad no es un auténtico fundamento porque está revelada. La sexualidad forma parte del fundamento en tanto que mantiene una disputa con la violencia, y le ofrece mil ocasiones de desencadenarse. Al igual que los fenómenos naturales, la sexualidad está realmente presente en los mitos; desempeña en ellos un papel aún más importante que la naturaleza pero no realmente decisivo a la postre, puesto que es el que aparece en primer plano, en el parricidio y en el incesto, asociado a una violencia puramente individual, para ofrecer una última pantalla a la reciprocidad interminable de la violencia, a la amenaza absoluta que destruiría la humanidad si el hombre no estuviera protegido de ella por la víctima propiciatoria, esto es, por el desconocimiento.

La idea de que los temas mitológicos recubren el miedo de los hombres delante de los fenómenos naturales ha sido sustituida, en el siglo XIX, por la idea de que estos mismos temas recubren el miedo de los hombres delante de la verdad puramente sexual e «incestuosa» de su deseo. Ambas hipótesis son míticas; se sitúan en la prolongación del mito y prosiguen su obra, puesto que disimulan, una vez más, lo que el mito siempre ha disimulado. Sin embargo, no hay que situar las dos tesis en el mismo plano. Freud es «menos» mítico que sus predecesores; la vida sexual está más comprometida en la violencia humana que el trueno o los temblores de tierra, más próxima al fundamento oculto de cualquier elaboración mítica. La sexualidad «desnuda», «pura», está en continuidad con la violencia; constituye, pues, tanto la última máscara bajo la cual ésta se recubre como el comienzo de su revelación. Esto siempre es cierto históricamente: los períodos de «liberación sexual» preceden con frecuencia algún desencadenamiento violento; es cierto hasta en la misma obra de Freud. El dinamismo de esta obra tiende a superar el pansexualismo inicial hacia la empresa ambigua de *Totem y tabú,* así como hacia conceptos tales como el instinto de muerte. Cabe, pues, ver en Freud una etapa hacia la revelación de una inhibición más esencial que la suya y hacia la cual tiende oscuramente, la violencia absoluta todavía disimulada por algunas formas de desconocimiento siempre sacrificiales.

V

DIONISO

En casi todas las sociedades hay unas *fiestas* que mantienen por mucho tiempo un carácter ritual. El observador moderno ve en ellas sobre todo la transgresión de las prohibiciones. Se tolera, y en ocasiones se exige, la promiscuidad sexual. En determinadas sociedades puede llegar hasta el incesto generalizado.

Hay que inscribir la transgresión en el marco más amplio de una desaparición general de las diferencias: las jerarquías familiares y sociales están temporalmente suprimidas o invertidas. Los niños ya no obedecen a sus padres, ni los criados a sus amos, ni los vasallos a sus señores. El tema de la diferencia abolida o invertida reaparece en el acompañamiento estético de la fiesta, en la mezcla de colores discordantes, en el recurso al disfraz, en la presencia de los locos con sus ropas abigarradas y su perpetua dispersión. En el transcurso de la fiesta, las uniones contra natura y los más imprevistos encuentros son provisionalmente tolerados y estimulados.

Como cabía esperar, la desaparición de las diferencias va asociada con frecuencia a la violencia y al conflicto. Los inferiores insultan a sus superiores; los diferentes grupos de la sociedad denuncian recíprocamente sus ridiculeces y sus maldades. Aumentan los desórdenes y la contestación. En numerosos casos, el tema de la rivalidad hostil sólo aparece bajo la forma de los juegos, de los concursos, de las competiciones deportivas más o menos ritualizadas. En todas partes cesa el trabajo, se entregan a un consumo excesivo e incluso al despilfarro colectivo de los víveres amontonados durante largos meses.

Es imposible poner en duda que la fiesta constituye una conmemoración de la crisis sacrificial. Puede parecer extraño que los hombres recuerden en la alegría una experiencia tan espantosa, pero este misterio es fácil de interpretar. Los elementos propiamente festivos, los que más nos sorpren-

den y que acaban, por otra parte, por dominar la fiesta, y, al término de su evolución, son los únicos en subsistir, no son su razón de ser. La fiesta propiamente dicha no es más que una preparación al sacrificio que señala a un tiempo su paroxismo y su conclusión. Roger Caillois ha observado con mucho acierto que una teoría de la fiesta debiera articularse sobre una teoría del sacrificio.[1] Si la crisis de las diferencias y la violencia recíproca pueden constituir el objeto de una conmemoración jubilosa, es porque aparecen como el antecedente obligatorio de la resolución catártica en la que desembocan. El carácter benéfico de la unanimidad fundadora tiende a ascender hacia el pasado, a colorear cada vez con mayor intensidad los aspectos maléficos de la crisis, cuyo sentido aparece entonces invertido. La indiferenciación violenta adquiere la connotación favorable que la convertirá, a fin de cuentas, en lo que denominamos una fiesta.

Ya hemos visto algunas interpretaciones semejantes, que pueden inscribirse, al menos parcialmente, en el marco de la fiesta. El incesto ritual, por ejemplo, acaba por adquirir un valor benéfico que parece casi independiente del sacrificio. En determinadas sociedades, los aristócratas e incluso los artesanos recurren a él más o menos furtivamente porque les «trae suerte», para prepararse, especialmente, a alguna empresa difícil. Los ritos asociados a la entronización y al rejuvenecimiento de los monarcas africanos tienen con frecuencia unas características que los aproximan a la fiesta. Recíprocamente, en algunas fiestas en las que el auténtico soberano no está directamente implicado, aparece de todos modos un rey temporal, a veces un «rey de los locos» que no es, a su vez, más que una víctima en instancia de sacrificio. Al término de la fiesta, él o su representante serán inmolados; la soberanía, real o ilusoria, duradera o temporal, se arraiga siempre en una interpretación de la violencia fundadora centrada en la víctima propiciatoria.

La función de la fiesta no es diferente de la de los restantes ritos sacrificiales. Como ha entendido muy bien Durkheim, se trata de vivificar y renovar el orden cultural repitiendo la experiencia fundadora, reproduciendo un origen que es percibido como la fuente de toda vitalidad y de toda fecundidad: es en aquel momento, en efecto, cuando la unidad de la comunidad es más estrecha, y el temor de recaer en la violencia interminable más intenso.

El orden cultural aparece a los ojos de los primitivos como un bien frágil y precioso que conviene preservar y fortalecer, y en absoluto rechazar, modificar o incluso flexibilizar en ninguna medida. Detrás de la fiesta no existe, por consiguiente, respecto a los «tabúes», ni el escepticismo ni el resentimiento que nos caracterizan a nosotros mismos y que proyectamos sobre el pensamiento religioso primitivo. El famoso *release of tensions*, la sempiterna *relaxation*, el pan de cada día de la psico-sociología

1. *L'Homme et le Sacré* (París, 1950), p. 127.

contemporánea, sólo recoge, y de manera imperfecta, un único aspecto de la acción ritual, en un espíritu completamente extraño al del rito original.

La fiesta se basa en una interpretación del juego de la violencia que supone la continuidad entre la crisis sacrificial y su resolución. Inseparable, ahora, de su desenlace favorable, la propia crisis se convierte en materia de regocijo. Pero esta interpretación no es la única posible. Ya hemos visto, en el caso del incesto del rey, que la meditación religiosa sobre las relaciones entre las crisis y su conclusión puede adoptar dos caminos opuestos: a veces puede afectar la continuidad y otras la discontinuidad. Ambas interpretaciones son parcialmente verdaderas y parcialmente falsas. El hecho es que existe realmente una cierta continuidad y una cierta discontinuidad entre la crisis y la violencia fundadora. El pensamiento religioso puede adoptar una de ambas soluciones y aferrarse a ella, acto seguido, con obstinación, aunque, al principio, poco le haya faltado para inclinarse hacia la otra.

Cabe suponer, casi *a priori*, que la segunda elección será la de ciertas sociedades. Al lado de la fiesta tal como acabamos de evocarla, debe, pues, existir igualmente una *anti-fiesta*: en lugar de ir precedida por un período de licencia y de relajamiento, los ritos de expulsión sacrificial coronarán un período de austeridad extrema, un redoblado rigor en el respeto de las prohibiciones; la comunidad adoptará, en aquel momento, unas precauciones extraordinarias para evitar la recaída en la violencia recíproca.

Esto es, en efecto, lo que podemos observar. Algunas sociedades poseen unos rituales a un tiempo muy análogos a la fiesta —idéntica periodicidad, interrupción de las actividades normales y, claro está, ritos de expulsión sacrificial— y a la vez tan diferentes que constituyen en el plano de la interpretación etnológica un enigma análogo al del incesto del rey, unas veces exigido y otras, al contrario, rechazado. Lejos de aparecer temporalmente relajadas, en este caso todas las prohibiciones culturales son reforzadas.

Bajo muchos aspectos, los ritos del *Incwala* swazi corresponden a la definición de la anti-fiesta. Durante toda su duración quedan prohibidas las relaciones sexuales más legítimas. Hasta se prohíbe la siesta. Los individuos deben evitar los contactos físicos, incluso consigo mismos cabría decir. No deben lavarse, rascarse la cabeza, etc. Una urgente amenaza de contagio impuro, es decir de violencia, pesa sobre todos los seres. Están prohibidos los cantos y los gritos. Se riñe a los niños si, al jugar, hacen demasiado ruido.

En *La rama de oro*, Frazer ofrece un bonito ejemplo de anti-fiesta, la de Cape Coast en la Costa de Oro. Durante cuatro semanas, los tam-tams y los fusiles se callan. Las palabras no son toleradas. Si sobreviene un desacuerdo, si el tono de las conversaciones se eleva, los antagonistas comparecen ante el jefe que les impone a todos, indistintamente, una fuerte multa. Para evitar las discusiones provocadas por el ganado perdido, los

animales abandonados pertenecen a quienquiera que los descubra; el propietario legítimo no puede protestar.

Está claro que todas estas medias tienden a prevenir una amenaza de conflicto violento. Frazer no da ninguna interpretación, pero su intuición de etnólogo, muy superior a sus opiniones teóricas, le lleva a alinear este tipo de fenómeno con la fiesta. La lógica de la anti-fiesta no es menos evidente que la de la fiesta. Se trata de reproducir los efectos beneficiosos de la unanimidad violenta ahorrándose las terribles etapas que la preceden y que, esta vez, son rememoradas de manera negativa. Sea cual sea el intervalo de tiempo que transcurre entre dos ritos purificadores, está claro que el peligro de un estallido violento aumenta a medida que nos alejamos del primero y nos acercamos al segundo. Las impurezas se acumulan: en el período que precede inmediatamente a la celebración del rito, período que, en cualquier caso, va asociado a la crisis sacrificial, sólo debemos movernos con extraordinaria prudencia; la comunidad se percibe a sí misma como un auténtico polvorín. La saturnal se ha convertido en su contrario, la bacanal ha pasado a ser cuaresma, pero el rito no ha cambiado de objetivo.

Antes de la fiesta y de la anti-fiesta deben existir y existen unas «mezclas» que corresponden a una interpretación más compleja, más matizada de la relación entre la crisis y la instauración del orden; la interpretación toma en cuenta tanto la continuidad como la discontinuidad. Al menos en ciertos casos, la bifurcación constituye, tal vez, un fenómeno tardío ligado al alejamiento de la violencia esencial, y por consiguiente a una elaboración mítica más acabada; el observador moderno acoge esta nueva diferenciación, pues está en consonancia con sus propios prejuicios; en determinados casos, la agrava o es enteramente responsable de ella.

Si desconocemos la auténtica naturaleza de la fiesta, es porque los acontecimientos situados detrás del rito van siendo cada vez menos visibles; el objeto auténtico se pierde; lo accesorio se impone sobre lo esencial. La unidad del rito tiende entonces a descomponerse en perspectivas unívocas y opuestas. En el momento en que el pensamiento religioso alcanza una ignorancia próxima a la nuestra, el rito adquiere una especificidad estimada esencial y original por nosotros cuando es tardía y derivada. El ascetismo y las maceraciones nos parecen lo más opuesto a la fiesta cuando tienen el mismo origen, y ambas cosas se encuentran frecuentemente en equilibrio «dialéctico» allí donde el rito permanece vivo. Cuanto más se desvían los ritos de su función verdadera, más se diferencian entre sí; más tienden a convertirse en el objeto de comentarios escolásticos destinados a diferenciarlos progresivamente. Las descripciones científicas perseveran obligatoriamente por este mismo camino.

El mundo moderno ya no ignora, en especial a partir de Frazer, que algunas fiestas incluían antiguamente sacrificios humanos; estamos lejos, sin embargo, de imaginarnos que todos los rasgos distintivos de esta costumbre y las variaciones innumerables que supone se remontan directa

o indirectamente a una violencia colectiva y fundadora, a un linchamiento liberador. No es difícil, sin embargo, mostrar que ocurre lo mismo allí donde ha desaparecido cualquier inmolación sacrificial. Esta desaparición puede dejar subsistir otros ritos de los que resulta fácil mostrar su carácter sacrificial, los ritos de exorcismo. En muchos casos, estos ritos se sitúan en el paroximo de la fiesta que también es su conclusión. Esto equivale a decir que ocupan en la fiesta el mismo lugar del sacrificio y, allí donde no aparecen como directamente asociados, se comprueba fácilmente que desempeñan el mismo papel que éste; puede afirmarse, por consiguiente, que le sustituyen.

¿Cómo se expulsa al diablo o a los malos espíritus? Se lanzan gritos, se agitan furiosamente los brazos; se entrechocan ruidosamente las armas o los utensilios de cocina, se asestan bastonazos al aire. Nada tan natural, en apariencia, nada tan evidente como expulsar el diablo a escobazos cuando se es lo bastante estúpido para creer que existe. El sabio moderno, el liberado frazeriano comprueba que la *superstición* asimila el espíritu maligno a un gran animal que huirá si llegamos a asustarle. El racionalismo apenas se plantea preguntas sobre unas costumbres que le parecen tanto más transparentes en la misma medida en que no se les atribuye más sentido que el ridículo.

Tanto en éste como en otro muchos casos, la comprensión satisfecha y el «es natural» pudieran muy bien disimular lo más interesante. El acto de exorcismo es una violencia perpetrada, en principio, contra el diablo o sus asociados. En determinadas fiestas esta violencia terminal va precedida por simulacros de combates entre los propios exorcistas. Volvemos a encontrar ahí una secuencia muy semejante a la de numerosos ritos sacrificiales: la inmolación va precedida de disputas rituales, de conflictos más o menos reales o simulados entre los sacrificadores. El fenómeno debe depender, en todos los casos, del mismo tipo de explicación.

En un ejemplo mencionado por Frazer, los jóvenes del pueblo van de casa en casa para practicar el exorcismo en cada una de ellas por separado. La gira comienza con una discusión respecto a la vivienda que conviene visitar en primer lugar. (En cuanto buen positivista, Frazer procura no omitir los detalles que sus teorías están menos capacitadas para explicar. Ya sólo por este motivo merecería nuestra gratitud.) La discusión preliminar imita la crisis sacrificial; el sacrificio o el exorcismo que siguen a esta discusión imitan la violencia unánime, la cual, en efecto, se injerta inmediatamente sobre la violencia recíproca, y sólo se distingue, a decir verdad, por sus efectos milagrosos.

Tan pronto como cesa la discusión, y se ha conseguido la unanimidad, llega el momento de la víctima propiciatoria, y, por consiguiente, del rito. La discusión tiene por objeto al mismo rito, dicho en otras palabras, la elección de la víctima a expulsar. Durante la crisis, en efecto, siempre se trata, para cada cual, de alcanzar el colmo de la violencia reduciendo al silencio al antagonista más directo; cada cual desea asestar el golpe decisivo,

el que no vaya seguido de ningún otro y que, a partir de ahí, servirá de modelo al rito.

Algunos textos griegos hablan vagamente de un sacrificio —humano— que una comunidad cualquiera —la ciudad, el ejército— ha decidido ofrecer a alguna deidad. Los interesados están de acuerdo en el principio del sacrificio pero disienten respecto a la elección de la víctima. Para entender de qué se trata, el intérprete debe invertir el orden de los acontecimientos; la violencia aparece en primer lugar y carece de motivos. La explicación sacrificial llega después; es realmente sacrificial en el sentido de que disimula la sinrazón de la violencia, el elemento propiamente indefendible de la violencia. La explicación sacrificial está arraigada en la violencia final, en la violencia que se revela, a fin de cuentas, sacrificial porque pone término a la pelea. Cabe hablar aquí de elaboración mítica mínima. El homicidio colectivo que restaura el orden proyecta retrospectivamente un marco ritual de lo más somero sobre el salvaje deseo de matarse entre sí que se ha apoderado de los miembros del grupo. El homicidio se convierte en sacrificio; la confusa refriega que le precede se convierte en disputa ritual respecto a la mejor víctima, la que requiere la piedad de los fieles, o la preferencia de la divinidad. No se trata de otra cosa, en realidad, que de contestar a la pregunta: «¿Quién inmolará a quién?»

La discusión respecto a *la primera vivienda a exorcizar* disimula algo semejante, esto es, el entero proceso de la crisis y de su resolución violenta. El exorcismo sólo es el último eslabón de una cadena de represalias.

Después de haberse entregado a la violencia recíproca, los participantes golpean todos juntos *en el vacío.* Aquí se hace evidente una verdad, común probablemente a todos los ritos, pero nunca tan palpable como en este tipo de exorcismo. La violencia ritual no suscita ningún adversario, ya no encuentra ningún antagonista delante de sí. Mientras asesten *todos juntos* unos golpes que nadie, y con razón, les devolverá, los exorcistas no volverán a golpearse entre sí, al menos «de veras». Aquí revela el rito su origen y su función. La unanimidad rehecha gracias al mecanismo de la víctima propiciatoria no debe deshacerse. La comunidad pretende permanecer unida contra «los malos espíritus», esto es, fiel a su resolución de no recaer en el antagonismo interminable. El rito subraya y refuerza esta resolución. El pensamiento religioso regresa sin cesar a la maravilla de las maravillas, a esta última palabra de la violencia que aparece tan tarde y que se paga tan caro, casi siempre, que aparece ante los ojos de los humanos como la cosa más digna de ser conservada, recordada, rememorada, repetida y reanimada de mil maneras diferentes, a fin de prevenir cualquier recaída de la violencia trascendente en la violencia diáloga, en la violencia que ya no es «de broma», en la violencia que divide y que destruye.

* * *

Nuestra hipótesis general sobre la crisis sacrificial y la unanimidad violenta ilumina, como vemos, varios aspectos de la fiesta que hasta nuestros días habían permanecido relativamente oscuros. Y la fiesta, a cambio, confirma la fuerza explicativa de nuestra hipótesis. Conviene hacer notar, sin embargo, que la ceguera moderna respecto a la fiesta, y al rito en general, no hace más que prolongar y apoyar una evolución, que es la de lo religioso en sí. A medida que se van borrando los aspectos rituales, la fiesta se limita cala vez más a esta grosera licencia de esparcimiento con que han decidido verla tantos observadores modernos. La pérdida gradual del rito y la cada vez mayor ignorancia no son más que una misma cosa. La disgregación de los mitos y de los rituales, esto es, del pensamiento religioso en su conjunto, no ha sido provocada por un surgimiento de la verdad enteramente al desnudo sino por una nueva crisis sacrificial.

Detrás de las apariencias jubilosas y fraternales de la fiesta desritualizada, carente de cualquier referencia a la víctima propiciatoria y a la unidad que recompone, no queda otro modelo, a decir verdad, que la crisis sacrificial y la violencia recíproca. Y a ello se debe que, en nuestros días, los auténticos artistas presientan la tragedia detrás de la insipidez de la fiesta convertida en unas vacaciones perpetuas, detrás de las promesas vagamente utópicas de un «universo del ocio». Cuanto más sosas, abúlicas y vulgares son las vacaciones, más se adivina en ellas el espanto y el monstruo que dejan aflorar. El tema de las vacaciones que *comienzan a ir mal*, espontáneamente redescubierto, pero ya tratado en otras partes bajo unas formas diferentes, domina la obra cinematográfica de un Fellini.

La fiesta que acaba mal no es únicamente un tema estético decadente, rico en seductoras paradojas, sino que está en el horizonte real de cualquier «decadencia». Para comprobarlo, basta con verificar lo que ocurre con la fiesta en unas sociedades indudablemente enfermas, como los yanomamö, asoladas por una guerra perpetua, o, peor aún, en unas culturas en plena descomposición violenta como los kaingang. La fiesta ha perdido todos sus caracteres rituales y acaba mal en el sentido de que vuelve a sus orígenes violentos; en lugar de vencer a la violencia, inicia un nuevo ciclo de venganza. Ya no es un freno sino el aliado de las fuerzas maléficas, por un proceso de inversión análogo al que observamos con motivo del sacrificio y del que está claro que todos los ritos pueden ser el objeto:

> «Se invitaba a las futuras víctimas a una fiesta, se les hacía beber, y luego se las mataba. Los kaingang siempre asociaban la idea de fiesta a las peleas y a los homicidios; cada vez sabían que arriesgaban su vida pero nunca rechazaban una invitación. En el transcurso de una fiesta que reunía con el objeto de divertirse a una gran parte de la tribu, cabría pensar que los vínculos de parentesco aparecerían renovados y reforzados, que los sentimientos de benevolencia experimentados recíprocamente por los hombres se desarrollarían en la atmósfera calurosa engendrada por la reunión.

»Y así sucedía en algunas ocasiones, pero las fiestas kaingang estaban tan frecuentemente caracterizadas por las peleas y la violencia como por los testimonios de afecto y de solidaridad. Hombres y mujeres se emborrachaban; los hombres se vanagloriaban de sus proezas sanguinarias ante sus hijos. Se vanagloriaban de su *waikayu* (*hibris*); se paseaban con un aire arrogante, blandiendo sus lanzas y sus mazas, y hendían el aire con sus armas; recordaban ruidosamente sus triunfos anteriores y anunciaban sus futuros homicidios. En la creciente excitación y ebriedad, se dirigían contra sus vecinos en busca de pelea, bien porque sospecharan que habían poseído sus mujeres, bien, al contrario, porque ellos habían poseído las suyas y se creían objeto de su odio.»

El folklore kaingang abunda en historias de fiestas que terminan en matanzas y la expresión «preparar la cerveza para alguien» * tiene un sentido suficientemente siniestro como para prescindir de comentarios.[2]

* * *

Nuestro conocimiento general de la fiesta nos permitirá abordar la lectura de un segundo mito griego, el de Dionisos, a través de una segunda tragedia, *Las bacantes*. Este nuevo análisis repetirá en parte el del mito edípico. Permitirá comprobar nuestra hipótesis básica sobre el juego de la violencia, alemás de precisar algunos aspectos de ella, y encaminarnos hacia nuevos problemas.

La *bacanal* es una fiesta en el sentido definido en las páginas anteriores; se encuentran en ella todos los rasgos esenciales que acabamos de enumerar. *Las bacantes* se presentan en primer lugar como una bacanal ritual. El poeta trágico subraya la desaparición de las diferencias; el dios derriba las barreras entre los hombres, tanto las de la riqueza como las del sexo, de la edad, etc. Todos están convocados al culto de Dionisos; en los coros, los ancianos se mezclan con los jóvenes, las mujeres están en pie de igualdad con los hombres.

La bacanal de Eurípides es la de las mujeres de Tebas. Después de haber implantado su culto en Asia, Dionisos regresa a su ciudad natal, bajo los rasgos de un joven discípulo que ejerce un extraño poder de seducción sobre la mayoría de los hombres y de las mujeres. Auténticas poseídas por el dios, su tía Agavé, su prima Ino y todas las mujeres de Tebas abandonaron sus hogares para vagabundear por el Citheron, celebrando en él la primera bacanal.

* En francés, *«préparer de la bière»*, que significa tanto «preparar la cerveza» como «preparar el ataúd». (*N. del T.*)

2. *Jungle People*, pp. 56-57.

Idílica al comienzo, el vagabundeo de las bacantes no tarda en convertirse en una sangrienta pesadilla. Las mujeres desencadenadas se precipitan indistintamente sobre los hombres y sobre los animales. Solo Penteo, rey de Tebas e hijo de Agavé, resiste; se empeña en negar la divinidad de su primo. Al igual que Tiresias y Creonte en *Edipo rey*, Penteo llega de fuera, y, antes de sucumbir al vértigo universal, define la situación:

> Regreso de un viaje para enterarme
> del inesperado mal que golpea nuestra ciudad.

Evidentemente, el «inesperado mal» es la crisis sacrificial, que se propaga con una rapidez deslumbrante, sugiriendo a sus víctimas unos actos insensatos, afectando tanto a los seres que se abandonan a él como a los que no se le resisten, por prudencia o por oportunismo, como es el caso de los ancianos, y finalmente al único que se empeña en decir que no, el desdichado Penteo. Tanto si se entregan a ella por gusto como si se le resisten, la violencia está segura de vencer.

A lo largo de la acción trágica, el espíritu báquico no se diferencia del contagio maléfico. Penteo rechaza a su abuelo que intenta arrastrarle a su extraña fiesta: «No me contagies —exclama—, vete a hacer de bacante.» La erupción dionisíaca es la ruina de las instituciones, es el hundimiento del orden cultural que nos está claramente significado, en el paroxismo de la acción, por la destrucción del palacio real. Inútilmente se esfuerzan en dominar al dios de la violencia. Penteo intenta apresar al joven agitador bajo cuyos rasgos se oculta Dionisos, pero, mientras todo se desploma debajo de las llamas, la divinidad sale intacta de los escombros.

La tragedia de *Las bacantes* es, en primer lugar, la fiesta que *acaba mal*. Y no podemos asombrarnos de esta molesta evolución, ya que la bacanal que contemplamos no es más que la bacanal original, esto es, la crisis sacrificial. La tragedia confirma la lectura de la fiesta que acabamos de ofrecer, puesto que refiere la fiesta a sus orígenes violentos, a la violencia recíproca. Esto equivale a decir que Eurípides hace experimentar al mito y al culto de Dionisos un tratamiento análogo al que Sófocles hacía experimentar al mito de Edipo. Recupera la simetría conflictual detrás de las significaciones míticas y también, esta vez, detrás del rito, que disimulan tanto o más aún de lo que lo designan.

La tarea es tanto más fácil en la medida en que la bacanal perpetúa un aspecto esencial de la crisis sacrificial, que es la desaparición de las diferencias. Pacífica en primer lugar, la no-diferencia dionisíaca pasa rápidamente a una indiferenciación violenta especialmente avanzada. La abolición de la diferencia ritual, que aparece en la bacanal ritual como una fiesta del amor y de la fraternidad, se convierte en antagonismo en la acción trágica. Las mujeres se inclinan hacia las actividades más violentas de los hombres, la caza y la guerra. Echan en cara a los hombres su debilidad y su feminidad. Bajo los rasgos de un efebo de largos cabellos, Dionisos, en

persona, fomenta el desorden y la destrucción. Después de haberle reprochado su apariencia afeminada, el propio Penteo, víctima de un deseo malsano, se disfraza de bacante para ir a espiar las mujeres en las laderas del Citheron. También hay, en *Las bacantes,* una pérdida de la diferencia entre el hombre y el animal, que siempre va unida a la violencia. Las bacantes se precipitan sobre un rebaño de vacas que desgarran con sus propias manos, confundiéndolas con unos hombres que han turbado sus retozos. Penteo, delirante de rabia, ata un toro en su establo, creyendo atar al propio Dionisos. Agavé comete el error contrario; cuando las bacantes descubren a su hijo Penteo, que las espía, Agavé le confunde con un «cachorro de león» y es la primera en atacarlo.

Otra diferencia que tiende a borrarse en la acción trágica, aparentemente inseparable, es la diferencia entre el dios y el hombre, entre Dionisos y Penteo. No hay nada en Dionisos que no encuentre su correspondencia en Penteo. Dionisos es doble. Por un lado está el Dionisos definido por las ménades, el guarda celoso de la legalidad, el defensor de las leyes divinas y humanas. Por otro, está el Dionisos subversivo y disolvente de la acción trágica, el que acabamos de definir. Este mismo desdoblamiento se encuentra en Penteo. El rey de Tebas se presenta ante nosotros como un piadoso conservador, un protector del orden tradicional. En las frases del coro, por el contrario, Penteo aparece como un transgresor, un audaz descreído cuyas impías empresas atraen sobre Tebas la cólera de la omnipotencia. Y Penteo contribuye efectivamente al desorden que pretende impedir. El mismo hace de bacante, se convierte en un poseído de Dionisos, es decir, de una violencia que asemeja a todos los seres, incluidos los «hombres» y los «dioses», en el seno de la más feroz oposición y a través de ella.

Todos los rasgos distintivos de cada protagonista están más o menos esbozados o sugeridos en su contrincante. La divinidad de Dionisos, por ejemplo, va acompañada de una secreta humanidad que subraya su aparición bajo los rasgos de un joven efebo. Paralelamente, la humanidad de Penteo va acompañada, si no de una divinidad, sí, al menos, de un deseo de convertirse en dios, manifiesto en las pretensiones sobrehumanas que acompañan el abandono final al espíritu dionisíaco:

> ¿Podré cargar sobre mis hombros el Citheron
> y sus retiros, así como a las bacantes?

En el éxtasis dionisíaco, cualquier diferencia entre el dios y el hombre tiende a abolirse. Si en la obra existe una voz de la ortodoxia dionisíaca, es precisamente la de las ménades lidias y éstas se pronuncian sin equívoco posible; el frenesí convierte a cualquier poseído en otro Dionisos:

> ¡Quien es arrastrado por la danza se convierte en un Bromio!

Se nos dirá, claro está, que el éxtasis de Penteo y el de las bacantes

tebanas procede de una *hibris* culpable, mientras que por parte de Dionisos y de sus ménades todo es realmente divino; hasta la peor violencia es legítima, porque el dios es dios y porque el hombre es hombre. Es muy cierto. En el plano de la intriga general, jamás se ha perdido la diferencia entre el dios y el hombre: es afirmada claramente al comienzo y al final de la tragedia. Pero no ocurre lo mismo a lo largo de la acción trágica. Allí todas las diferencias se mezclan y se pierden, incluida la diferencia entre la humanidad y la divinidad.

Como vemos, la inspiración trágica tiende al mismo resultado en *Las bacantes* que en *Edipo rey.* Disuelve los valores míticos y rituales en la violencia recíproca. Revela la arbitrariedad de todas las diferencias. Nos arrastra inexorablemente a una cuestión decisiva respecto al mito y al orden cultural en su conjunto. Sófocles se detiene antes de plantear esta cuestión, y los valores míticos comprometidos aparecen a fin de cuentas reafirmados. En el caso de *Las bacantes* ocurre lo mismo. La simetría se afirma de manera tan implacable que disuelve, como acabamos de ver, la diferencia entre el hombre y el dios. Lo divino no es más que una baza entre dos rivales:

> Tú sabes... cuán feliz eres cuando espera a tus puertas toda una multitud, y la ciudad glorifica el nombre de Penteo. Baco también ama los honores, estoy seguro...

Al final de la obra, sin embargo, la especificidad de lo divino aparece también reafirmada, y de manera terrible. Entre la omnipotencia de Dionisos y la culpable debilidad de Penteo, parece que la partida nunca ha sido equilibrada. La diferencia que triunfa acaba por recubrir la simetría trágica. Una vez más, la tragedia se nos presenta como una oscilación entre la audacia y la timidez. En el caso de Sófocles, sólo la contradicción entre la simetría de la acción trágica y la asimetría del contenido mítico nos permite afirmar que el poeta, conscientemente o no, retrocede ante una audacia todavía mayor. En el caso de *Las bacantes,* están presentes las mismas oposiciones textuales y un mismo tipo de análisis nos llevará a las mismas conclusiones: también Eurípides retrocede ante una audacia todavía mayor. Pero esta vez el retroceso no es silencioso. En numerosas tragedias, con excesiva insistencia y repetición como para que quepa descartarlos, surgen unos pasos que revelan la decisión del poeta y que se esfuerzan en justificarla:

> Hay una sabiduría que es pura locura,
> los pensamientos que superan lo humano acortan la vida,
> pues quien apunta demasiado alto pierde el fruto del instante.
>
> Es, creo yo, delirio o error,
> actuar de tal suerte.

Mantén al margen de los pensamientos ambiciosos
tu corazón prudente y tu espíritu.
Lo que cree y practica la multitud de los modestos
acepto yo para mí.

Los críticos no se ponen de acuerdo respecto a la significación última de tales pasos y una buena parte del moderno debate respecto a Eurípides ha girado en torno a este problema. Toda la cuestión, sin embargo, aparece posiblemente falseada por un postulado común a todos los intérpretes y que les parece tan poco contestable que se dispensan de formularlo. Este postulado se refiere a la naturaleza del saber delante del cual retrocede el poeta trágico. Se ha entendido *a priori* que no puede tratarse de un saber que nosotros no poseemos. La idea de que un poeta tan alejado de la «modernidad», como es Eurípides, pueda rozar un peligro del cual lo ignoramos todo, sospechar la existencia de una verdad que se nos escapa por entero, parece demasiado ridícula para ser considerada.

Los modernos están convencidos de que Eurípides retrocede delante del escepticismo del que ellos mismos están tan orgullosos, aquel que no alcanza a descubrir ningún objeto real detrás de la religión y la califica simplemente de «imaginaria». Siempre se piensa que Eurípides vacila, por motivos de conveniencia moral o por simple prejuicio, en reconocer que lo religioso es un mero y simple engaño, una ilusión «consoladora» o «represiva» según los casos, un «fantasma».

El intelectual romántico y moderno se considera el iconoclasta más irresistible de la historia. Se pregunta si Eurípides no es un poco demasiado «burgués» para merecer la estimación de que siempre le ha considerado la tradición.

Pero Eurípides habla menos en términos de «fe» religiosa, como los modernos, que en términos de límites transgredidos y de un saber temible situado más allá de estos límites. No parece que se trate realmente de una opción ociosa entre una «creencia» y un «descreimiento» igualmente abstractos. Aquí está en juego algo más esencial que el vacío escepticismo respecto a los dioses. Este *algo,* aún sin descubrir, no es por ello menos perfectamente descifrable y en el mismo texto de *Las bacantes*.

* * *

El homicidio de Penteo se presenta a la vez como el paroxismo y la liquidación de una crisis provocada por el propio dios, como una «venganza» suscitada por la incredulidad de los tebanos y sobre todo de su propia familia. Después de haber ocasionado la muerte de Penteo, el dios expulsa de la ciudad el resto de la familia. La paz y el orden pueden regresar

a una Tebas que, a partir de ahora, rendirá a la nueva divinidad el culto que reclama.

El homicidio aparece a la vez como el fruto de una acción divina y de un desencadenamiento espontáneo. La acción divina se inscribe en el marco del sacrificio ya ritualizado. Es el propio dios el que juega el papel de sacrificador; prepara la futura víctima; el sacrificio deseado por él coincide con la venganza que acabará por apaciguarle. Bajo el pretexto de arreglar su cabello y su vestido, Dionisos toca ritualmente a Penteo en la cabeza, en la cintura y en los pies. El propio homicidio se desarrolla de acuerdo con los usos dionisíacos; se reconoce en él el *sparagmos* cuyos rasgos distintivos son idénticos a los de varios sacrificios ya evocados anteriormente:

1) Todas las bancantes participan en la inmolación. Reencontramos aquí la exigencia de unanimidad que desempeña un papel considerable en numerosos rituales.

2) No se utiliza ningún arma; la víctima es desgarrada con las manos. También ahí, el *sparagmos* no es el único de su especie. Ya hemos visto dos ejemplos de avalanchas colectivas y sin armas, una en el sacrificio dinka y la otra, en el transcurso del *Incwala* swazi, en la inmolación de una vaca que sustituye al rey. Podrían citarse un gran número de casos análogos. La tesis de un Rudolph Otto, según la cual lo dionisíaco griego constituye algo absolutamente especial, no tiene el menor fundamento. No hay una sola característica del mito y del culto de Dionisos a la que no se pueda encontrar numerosos correspondientes en las sociedades primitivas.

La adaptación trágica, en la medida en que hace reaparecer la espontaneidad detrás de la premeditación ritual, aunque no se deshaga totalmente de ésta, nos permite prácticamente rozar la relación auténtica entre el rito y una escena original en absoluto imaginaria y parcialmente restituida por Eurípides. El despedazamiento de la víctima viva por los asistentes unánimes y desarmados revela aquí su verdadera significación. Aunque no tuviéramos el texto trágico que representa la escena original, podríamos imaginarlo. No puede tratarse de una ejecución organizada. Todo nos lleva a pensar en una multitud con intenciones inicialmente pacíficas, una masa desorganizada que, por razones desconocidas, y cuyo conocimiento no es realmente necesario, llegan a un grado extremo de histeria colectiva. Esta multitud acaba por precipitarse sobre un individuo que nada esencial señala a la venganza de todos pero que, no por ello, deja de polarizar, en muy poco tiempo, todas las sospechas, la angustia y el terror de sus compañeros. Su muerte violenta ofrece a la multitud el exutorio que necesita para recuperar la calma.[3]

El *sparagmos* ritual repite e imita con una exactitud escrupulosa la escena del linchamiento que pone término a la agitación y al desorden. La comunidad quiere apropiarse de los gestos que aportan la salvación. Así

3. Respecto a la multitud como desaparición de las diferencias ningún libro tan sugestivo como *Masa y poder*, de Elias Canetti (Jacobo Muchnik).

pues, la espontaneidad absoluta resulta ser, paradójicamente, lo que el rito se esfuerza en reproducir. En la perspectiva de la religión ya creada, Dionisos envía a Penteo a la muerte. El dios es el dueño del juego; prepara desde hace mucho tiempo el primer sacrificio, su propio sacrificio, el más terrible y el más eficaz de todos, el que libera realmente la comunidad desgarrada. En la perspectiva de la religión que está creándose, la ejecución de Penteo es una resolución espontánea que nadie podía prever ni organizar.

La violencia colectiva parece enteramente revelada, pero lo esencial, o sea, la elección arbitraria de la víctima y la sustitución sacrificial que reconstituye la unidad, sigue disimulado. La expulsión propiamente dicha permanece en segundo término y mantiene su eficacia puesto que estructura su propia representación bajo la forma del sacrificio instituido. En la perspectiva de la crisis sacrificial, las relaciones entre los *dobles,* Dionisos y Penteo, son recíprocas, en doble sentido. Ya no hay ninguna razón para que sea Dionisos, y no Penteo, quien sacrifique a su compañero. En la perspectiva de la religión ya acabada, en cambio, aunque la reciprocidad permanezca subyacente, si el sacrificador y su víctima siguen siendo unos *dobles,* al menos bajo cierto aspecto, bajo otro aspecto, y más esencial, esta misma reciprocidad queda abolida; el *sentido* del sacrificio no amenaza con invertirse, queda fijado de una vez por todas; la expulsión *ya* se ha producido en todo momento.

Para entender el rito, hay que referirlo a otra cosa que a unas motivaciones psíquicas conscientes o inconscientes. Pese a las apariencias, no tiene nada que ver con un sadismo gratuito; no está orientado hacia la violencia sino hacia el orden y la tranquilidad. El único tipo de violencia que intenta reproducir es el que expulsa la violencia. Nada tan ingenuo, en el fondo, ni tan estéril como el tipo de especulaciones a las que el psicologismo moderno se cree autorizado por el carácter atroz de un rito como el *sparagmos.*

Las bacantes confirman en todos los aspectos la definición de sacrificio ofrecida anteriormente. Y ya presentimos que el conjunto de la tesis que hace remontar el mito y el ritual a la unanimidad fundadora recibirá en la tragedia del Eurípides y en el culto de Dionisos una confirmación deslumbrante.

* * *

Al lector desprevenido, que no aborda *Las bacantes* con el espíritu de Nietzsche y de Rudolph Otto, siempre le sorprende el carácter odioso de Dionisos. A lo largo de la acción trágica, el dios vaga por la ciudad, sembrando a su paso la violencia, provocando el crimen con el arte de un seductor diabólico. Sólo el quijotismo masoquista de un mundo tan protegido

de la violencia esencial, como sigue siendo por ahora el nuestro, ha podido encontrar algo de deleitable en el Dionisos de *Las bacantes.* Evidentemente, Eurípides es totalmente ajeno a estas ilusiones, que resultarían totalmente cómicas si fueran menos inquietantes.

El dios carece de esencia propia al margen de la violencia. No hay ni uno solo de sus atributos que no esté directamente relacionado con ella. Si Dionisos está asociado a la inspiración profética, de la misma manera que el Apolo de Delfos y el mito de Edipo, se debe a que la inspiración profética depende de la crisis sacrificial. Si aparece como la divinidad de la vid y del vino es, sin duda, por una suavización del sentido original que le convertía en el dios de una ebriedad más temible, el furor homicida. No hay nada en la tradición dionisíaca antigua que se refiera a la cultura de la vid o a la fabricación del vino.[4] La única epifanía mayor del dios, antes de la conclusión, se confunde con las consecuencias más catastróficas de la crisis sacrificial, representadas por la destrucción del palacio de Penteo:

> CORO. — Seísmo divino, haz temblar la tierra.
> DIONISOS. — ¡Ahora mismo se desmorona y está a punto de caer el palacio de Penteo!
> (Dionisos está ahí. ¡Adoradle!)
> CORO. — ¡Le adoramos!
> ¡Ah! ¡Ved como se abren los frisos de mármol! ¡Bromio lanzará bajo este techo su grito triunfante!
> DIONISOS. — Enciende la antorcha con el fuego divino. ¡Prende fuego a la casa de Penteo!
> CORO. — ¡Ah, ah! ¡Mira, mira!
> ¡Alrededor de la santa tumba de Sémele,
> La llama que dejó en ella el fulgurante rayo!
> ¡Temblad y postraros, ménades!
> ¡Sí, postraros, nuestro señor derriba este palacio!
> ¡Es el hijo de Zeus!

Si Dionisos encarna la violencia más abominable, cabe juzgar sorprendente e incluso escandaloso que constituya tanto un objeto de veneración como de terror. No hay que acusar de ingenuidad a quienes se formulan preguntas a este respecto, sino a quienes no lo hacen.

Si se contempla más atentamente el tipo específico de violencia al que está asociado el dios, se dibuja un cuadro de conjunto que corresponde con gran exactitud a las conclusiones que sugiere la muerte de Penteo entendida en sus relaciones con el sacrificio dionisíaco. Bajo el nombre de *Bromio,* el Ruidoso, el Estremecedor, Dionisos preside forzosamente unos desastres que tienen escasa relación con las tormentas y los temblores de tierra predilectos de los mitólogos del pasado siglo, pero que siempre

4. Cfr. H. Jeanmaire, *Dionysos* (Payot, 1951), p. 23.

exigen, según parece, la presencia de una multitud que el temor irrazonado incita a unos actos extraordinarios, casi sobrenaturales. Tiresias define en Dionisos el dios de los movimientos pánicos, de los terrores colectivos que sobrevienen sin previo aviso:

> Unos soldados armados y en orden de batalla
> se dispersan presos del pánico sin que la lanza les haya tocado.
> Este delirio procede de Dionisos.

Si se relacionan todos estos indicios con los que ya hemos acumulado, y con toda la masa de pruebas procedente de otros ritos, no existe la menor duda: *Dionisos es el dios del linchamiento triunfal.* A partir de ahí es fácil entender por qué hay un dios y por qué este dios es adorado. La legitimidad del dios no se reconoce porque turba la paz sino porque el mismo restaura la paz que ha turbado, lo que le justifica *a posteriori* de haberla turbado, convirtiéndose la acción divina en cólera legítima contra una *hibris* blasfema de la que nada, hasta la unanimidad fundadora, la diferencia.

El análisis propiamente textual confirma las hipótesis que convierten el culto dionisíaco en la consecuencia de los grandes trastornos políticos y sociales. Detrás de una obra como la de Erwin Rohde existe una intuición incompleta pero profunda de la realidad. Los argumentos históricos invocados por quienes defienden este tipo de tesis son seguramente discutibles, pero los de sus adversarios no lo son menos. En ausencia de documentos nuevos, el método histórico tradicional no sirve más que para estancarse. Sólo el análisis comparativo de los textos y de los grandes fenómenos religiosos —presente, por otra parte, en Rhode pero bajo una forma todavía demasiado limitada— puede hacer avanzar nuestro conocimiento.[5]

Detrás de un mito como el de *Las bacantes*, y al margen de cualquier contenido histórico, se puede adivinar y conviene postular la llamarada repentina de la violencia y la amenaza terrible que constituye para la supervivencia de la comunidad. La amenaza acabará por alejarse, con tanta rapidez como se ha presentado, gracias a un linchamiento que reconcilia a todo el mundo porque todo el mundo participa en él. La metamorfosis de los ciudadanos apacibles en bestias furiosas es demasiado atroz y pasajera para que la comunidad acceda a reconocerse en ella, para que acoja como propio el extraño y terrible rostro, por otra parte apenas entrevisto. Tan pronto como se ha apaciguado, de manera milagrosa, la tempestad aparecerá como la visitación divina por excelencia. Celoso de sentirse ignorado o mal conocido, un dios ha expresado su disgusto a los hombres de manera

5. E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893 En su notable *Dionysos, Histoire du culte de Bacchus* (Payot, 1970), H. Jeanmaire critica la tesis sociológica. No acabo de ver como su propia tesis, que insiste en los aspectos extáticos y en los fenómenos de la posesión, sería incompatible con las grandes líneas de un pensamiento como el de Rohde.

realmente divina. Después de aceptar la última víctima, la única que realmente ha elegido, en la cual tal vez se ha encarnado, se retira silenciosamente, tan favorable en su alejamiento como terrible fue en su proximidad.

Así pues, lo religioso está lejos de ser «inútil». Deshumaniza la violencia, sustrae al hombre *su* violencia a fin de protegerle de ella, convirtiéndola en una amenaza trascendente y siempre presente que exige ser apaciguada por unos ritos apropiados así como por un comportamiento modesto y prudente. Lo religioso libera realmente a la humanidad, pues libra a los hombres de las sospechas que les envenenarían si recordaran la crisis tal como realmente se ha desarrollado.

Pensar religiosamente es pensar el destino de la ciudad en función de esta violencia que domina al hombre de modo tanto más implacable en la misma medida en que el hombre se cree más capacitado para dominarla. Significa, por lo tanto, pensar esta violencia como sobrehumana, para mantenerla a distancia, para renunciar a ella. Cuando la adoración terrificada se debilita, cuando las diferencias comienzan a borrarse, los sacrificios rituales pierden su eficacia: ya no son queridos. Cada cual pretende enderezar la situación por su cuenta pero nadie lo consigue: el decaimiento mismo de la trascendencia hace que ya no exista ninguna diferencia entre el deseo de salvar la ciudad y la ambición más desmesurada, entre la piedad más sincera y el deseo de divinizarse. Cada cual ve en la empresa rival el fruto de un deseo sacrílego. Es en ese momento cuando se borra cualquier diferencia entre Dionisos y Penteo. Los hombres se pelean respecto a los dioses y su escepticismo coincide con una nueva crisis sacrificial que aparecerá, retrospectivamente, a la luz de una nueva violencia unánime, como una nueva visitación y una nueva venganza de la divinidad.

Los hombres no podrían depositar su violencia fuera de ellos mismos, en una entidad separada, soberana y redentora, si no hubiera una víctima propiciatoria, si la misma violencia, en cierto modo, no les concediera un respiro que también es un nuevo inicio, el comienzo de un ciclo ritual después de un ciclo de la violencia. Para que la violencia acabe por callar, para que se diga la última palabra acerca de la violencia y que pase por divino, es preciso que el secreto de su eficacia permanezca inviolado, es preciso que el mecanismo de la unanimidad sea siempre ignorado. Lo religioso protege a los hombres en tanto que su fundamento último no es desvelado. Al sacar al monstruo de su última guarida, se corre el peligro de desencadenarlo para siempre. Al disipar su ignorancia, se corre el peligro de exponer a los hombres a un peligro incrementado, se les priva de una protección que coincide con el desconocimiento, se rompe el único freno de que está dotada la violencia humana. La crisis sacrificial, en efecto, coincide con un saber que aumenta a medida que la violencia recíproca se exaspera pero que jamás desemboca en la verdad completa; esta verdad de la violencia, junto con la propia violencia, es lo que la expulsión acaba por arrojar para siempre al «más allá». Por la misma razón de que deshace las significaciones míticas, la obra trágica abre bajo los pasos del

poeta un abismo ante el cual acaba siempre por retroceder. La *hibris* que le tienta es más peligrosa que la de todos sus personajes; se refiere a un saber que, en el contexto de cualquier pensamiento filosófico y moderno, no puede ser presentido sino aprehendido como infinitamente destructor. Existe ahí, pues, una prohibición bajo cuyo régimen nos encontramos nosotros mismos y que el pensamiento moderno está lejos de haber violado. El hecho de que sea casi abiertamente señalado por Eurípides, muestra que la prohibición, en esta obra trágica, está sometida a una conmoción excepcional:

¡Qué jamás imaginen nuestros pensamientos
algo que sea superior a las leyes!
¿Qué cuesta reconocer
que lo divino le corresponde a la fuerza?
Lo que en todos los tiempos fue tenido por cierto
extrae su fuerza de la naturaleza.

* * *

Tanto en el caso de Dionisos como en el de Edipo, la elaboración mítica, el elemento transfigurador, se reduce a la reorganización de algunos datos que pertenecen realmente a los fenómenos colectivos situados detrás del mito y que no tendrían nada de míticos si estuvieran todos igualmente repartidos entre la totalidad de los participantes, si fuera respetada la reciprocidad de la violencia. Tanto en un caso como en el otro, la reciprocidad perdida es sustituida por la diferencia, y la diferencia esencial separa entonces al dios, o al héroe mítico, que polariza toda la violencia, de la comunidad que sólo conserva de su participación en la crisis —al margen de una violencia puramente ritual y sacrificial— el contagio pasivo —y es la peste del mito de Edipo— o la no-diferencia fraterna —y es la bacanal de Dionisos.

Todos los elementos que participan en la composición del mito proceden de la crisis; no se ha añadido, ni eliminado nada; no interviene ninguna manipulación consciente. La elaboración mítica es un proceso no consciente basado en la víctima propiciatoria y cuyas consecuencias paga la verdad de la violencia; esta verdad no es «rechazada» pero sí separada del hombre y divinizada.

La inspiración trágica disuelve las diferencias ficticias en la violencia recíproca; demistifica la doble ilusión de una divinidad violenta y de una comunidad inocente. La composición mixta de los corros en las fiestas de Dionisos y el permiso concedido temporalmente a las mujeres de beber vino revelan una embriaguez más bien terrible. La inspiración trágica «demistifica» la bacanal; destruye, por consiguiente, la base de desconocimiento

en la que se apoya lo mejor del rito. El rito no está orientado hacia la violencia sino hacia la paz. La demistificación trágica hace aparecer la bacanal como puro frenesí, abandono a la violencia. La demistificación trágica es en sí misma violenta puesto que debilita necesariamente los ritos o contribuye a que «acaben mal»; lejos de actuar en el sentido de la paz y de la razón universal, como se lo imagina un mundo ciego al papel de la violencia en las sociedades humanas, la demistificación antirreligiosa es tan ambigua como la propia religión; si bien combate un cierto tipo de violencia, siempre es para alimentar otro, sin duda más terrible. A diferencia de los modernos, Eurípides presiente esta ambigüedad; por ello nunca avanza en una dirección sin retroceder acto seguido y dirigirse hacia otra; oscila entre «la audacia» y la «timidez». Así es como aparece unas veces como el defensor y otras como el denunciante de la bacanal. En las descripciones estáticas del comienzo, en las exhortaciones de los dos ancianos a favor de Dionisos, la bacanal está presentada bajo una luz favorable. Eurípides parece preocupado por defender el culto contra los que asocian la no-diferencia dionisíaca a la promiscuidad y a la violencia. Las bacantes están descritas como unos modelos de decencia y de dulzura. Las sospechas de que es objeto el culto del dios son rechazadas con indignación.

Estas protestas son muy extrañas pues no tardan en ser desmentidas por los acontecimientos. Como observa Marie Delcourt-Curvers en su introducción a la obra, nos preguntamos «qué significado ha pretendido dar el poeta a los desenfrenos de Agavé y de sus compañeras, inocentes al principio hasta el punto de parecer un poco ridículas, luego inquietantes y al fin homicidas. Hasta el punto de que después de haber dudado de que exista un *problema* de las *bacantes,* nos sentimos atrapados por él, e incapaces de resolverlo».

Aunque proceda de la violencia y permanezca impregnado de violencia, el rito se dirige hacia la paz; sólo él, en efecto, se dedica activamente a promover la armonía entre los miembros de la comunidad. Eurípides quisiera salvar el rito del naufragio al que la crisis sacrificial y la inspiración trágica arrastran todos los valores religiosos. Pero este esfuerzo está condenado de antemano; la inspiración trágica es más fuerte que las intenciones formales del poeta; una vez que se han mezclado lo sacrificial y lo no-sacrificial —las dos gotas de la sangre de la Gorgona— ninguna voluntad humana es capaz de separarlos.

No existiría «problema de las bacantes» si Eurípides accediera plenamente al origen violento, al juego completo de la violencia, a la unanimidad fundadora preservada por el rito, perdida en la reciprocidad violenta, recuperada en el mecanismo de la víctima propiciatoria. Nos mostraría entonces que el lado bueno y el cabo malo de la bacanal corresponden a las dos vertientes que se extienden por una y otra parte de la violencia fundadora. Son los mismos seres que son capaces de desgarrarse entre sí en la crisis sacrificial y de vivir, tanto antes como después, en la armonía relativa del orden ritual.

No existiría, tampoco, problema de las *bacantes* si Eurípides hubiera podido adoptar la perspectiva de la religión primitiva, retornar abiertamente a lo sagrado, arrancar su violencia a los hombres y divinizarla completamente. No existiría, una vez más, problema de las *bacantes* si Eurípides hubiera podido estabilizar su pensamiento en uno de los eslabones intermedios entre estas dos soluciones extremas, el esquema religioso que transfiere a la divinidad el juego entero de la violencia, y la verdad entera que restituiría a todos los hombres el mismo juego.

En este sistema intermedio, que es el nuestro, la oposición entre la división violenta y la armonía pacífica, la diferencia que debiera extenderse en el tiempo, en el orden diacrónico, se ve convertida en diferencia sincrónica. Entramos en el universo de los «buenos» y de los «malos», el único que nos es realmente familiar.

Cabe observar que este esquema está esbozado en *Las bacantes* o, por lo menos, que aparecen todos los elementos necesarios a su desarrollo, en la idea de una «revuelta impía» contra el dios, en el desdoblamiento del cortejo divino en bacanal deseada, la de las ménades lidias, y en bacanal no deseada, la de las mujeres de Tebas. En el seno de la acción trágica, sin embargo, se borra cualquier distinción, como hemos visto, entre un entusiasmo dionisíaco «bueno» y otro «malo», entre una «posesión» que sería la recompensa de los fieles y una «posesión» que sería el castigo de los malos. La división maniquea entre buenos y malos se hunde apenas es esbozada.

Hay que hacer notar que esta división coincide con la caza a la víctima propiciatoria que se prosigue en el campo cultural e ideológico mucho tiempo después de haber cesado en la laderas del Citheron.

Resolver «el problema de las *bacantes*» supondría encontrar un sistema de diferenciación que no se desintegrara debajo de la mirada y que permitiera afirmar una coherencia de la obra, literaria, psicológica, moral, etc. Dicho sistema reposaría, una vez más, sobre una violencia *arbitraria*. El elemento fundador, en *Las bacantes,* no está exhumado, sino que aparece considerablemente quebrantado. No es la «psicología» de Eurípides lo que constituye la determinante última de las incoherencias de la tragedia, de sus oscilaciones entre la «audacia» y la «timidez», es la sacudida de que hablamos, es la verdad de la violencia, que Eurípides no quiere y no puede aprehender, pero que permanece demasiado próxima para no perturbar todas las diferencias, para no multiplicar las posibilidades de sentido impidiendo su fijación.

La tragedia no consigue encontrar su equilibrio en ninguna parte, carece de lugar donde instalarse. De ahí su incoherencia fecunda, frente a la coherencia estéril de tantos esquemas intelectuales y estéticos irreprochables. Por consiguiente, no hay que intentar «resolver» el problema de las *bacantes,* al igual que tampoco hay que intentar resolver la oposición entre la simetría de la acción trágica y la asimetría del mensaje mítico en *Edipo rey.* Se trata, en el fondo, de un único e idéntico problema. En lugar de reducir la tragedia a nuestra pequeña coherencia mediocre y desprovista de interés, hay que pensar sobre la quiebra lógica que acusa para penetrar finalmente en el interior del mito y descubrir como está constituido. Hay que ampliar el problema de las *bacantes* a las dimensiones de cualquier cultura, religiosa y no religiosa, primitiva y occidental; el problema es el del origen violento, nunca localizado, localizable actualmente en la rápida desintegración de las últimas prácticas sacrificiales de la cultura occidental.

* * *

Conviene seguir preguntándose acerca de la preponderancia de las mujeres en el culto de Dionisos. Sin insistir en absoluto sobre lo que acabamos de decir, cabe preguntarse si la atribución a las mujeres del homicidio de Penteo, y la rabia homicida que caracteriza el elemento femenino a lo largo de la bacanal original, es decir, de la crisis sacrificial, no son tan falaces como la bacanal pastoril e idílica que las precede, como las excursiones campestres sobre el monte Citheron.

Los dos protagonistas son del sexo masculino, pero detrás de ellos sólo hay mujeres y ancianos. En la crisis, la furia homicida es muy real, pero debe propagarse a toda la comunidad; la violencia de todos contra la víctima propiciatoria no puede correr a cargo exclusivamente de las mujeres. Hay motivo para preguntarse si la preponderancia de las mujeres no constituye un desplazamiento mítico secundario, una sustracción de su violencia ya no, esta vez, a los hombres en general, sino a los adultos del sexo masculino, esto es, a los que sienten más necesidad de librarse del recuerdo de la crisis pues son, según toda evidencia, sus principales, cuando no únicos, responsables. Son ellos, por otra parte, y sólo ellos, los que amenazan con hacer caer la comunidad en la violencia recíproca.

Cabe postular, por tanto, una sustitución mítica del sexo femenino al sexo masculino bajo la relación de la violencia. Eso no quiere decir que el aposentamiento de las mujeres en el monte Citheron sea pura y simplemente inventado. El mito no inventa nada, pero el sentido verdadero de esta migración colectiva de las mujeres, acompañadas de sus hijos, y tal vez de las víctimas, podría muy bien ser traicionado tanto por la demistificación trágica como por la idealización bucólica. La salida en masa de la ciudad nos es presentada como motivada por una inspiración divina, por un entusiasmo dionisíaco. Esta salida va unida a la crisis pero, sin duda, no tiene nada que ver ni con una procesión triunfal ni con una carga irresistible. Lo que aquí hay que imaginar es la desesperada huida de todos los seres a quienes su edad o su sexo impide coger las armas; los más débiles dejan el campo libre a los más fuertes, que esparcen el terror en el interior de la comunidad.

Algunas informaciones ofrecidas por el observador etnológico muestran

que la presente hipótesis no tiene nada de inverosímil. En *Yanomamö, The Fierce People* (1968), N. A. Chagnon describe una *fiesta* que reunía a varias comunidades estrechamente emparentadas entre sí. En el programa de los festejos figuraba una serie de duelos, al principio amistosos y tradicionales en estos parajes, a grandes puñetazos en el pecho. En el momento en que la derrota inminente de uno de los dos equipos hacía probable una escalada homicida, «las mujeres y los niños, comprendiendo la gravedad de la situación, se agruparon llorando en los rincones más alejados de las casas, cerca de las salidas que conducen fuera de la aldea». Unos instantes después, mientras los guerreros de los dos campos, siempre *dentro del poblado*, se disponían al combate y preparaban sus arcos con flechas de curare, las mujeres y los niños huyeron a la jungla lanzando agudos gritos y gemidos.[6]

Respecto al papel de las mujeres en general en la religión y el orden cultural, o, mejor dicho, respecto a su ausencia de papel, nada más revelador, tal vez, que la estructura espacial de algunos poblados sudamericanos, los de los bororos, por ejemplo.[7] El poblado tiene la forma de un círculo casi perfecto, diversamente repartido según las subdivisiones sociales en mitades, secciones, etc. En el centro está la casa de los hombres; las mujeres jamás penetran en ella. El juego cultural y religioso se refiere a un complejo sistema de idas y venidas reservado exclusivamente a los hombres y que tiene la casa central como cruce universal. Las mujeres viven en las casas del perímetro y nunca salen de ellas. Esta inmovilidad de las mujeres pertenece al tipo de factores que hicieron creer anteriormente en la existencia de un «matriarcado». Eso no significa en absoluto la fuerza superior de las mujeres, las revela como unas espectadoras más o menos pasivas de una tragicomedia en la que casi nunca participan. La elegante danza ritual de los períodos de orden y de tranquilidad debe reducirse a un conjunto de medidas destinadas a evitar los encuentros violentos que se producen en los períodos de desorden cuando el conjunto del sistema se descompone. El trazado del poblado bororo concreta la tendencia centrífuga de los seres más débiles, las mujeres, cuando el centro se ha convertido en un campo cerrado para la violencia masculina; esta tendencia es universal; es la que Chagnon ha observado, en vivo, en el transcurso de la fiesta yanomamö, la que se deja adivinar detrás de las inverosimilitudes del mito de Dionisos.

El círculo inmóvil de las mujeres, en las casas de la periferia, hace pensar irresistiblemente en las aglomeraciones que se originan en un lugar público, tan pronto como hay *algo que ver*, generalmente una pelea. El deseo de no perderse nada del espectáculo sin dejar de mantenerse a una respetuosa distancia de los golpes que tal vez volarán lleva obligatoriamente a los espectadores a alinearse en círculo en torno a la escena que

6. P. 132.
7. Cfr. Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques* (1955), cap. XXII.

despierta su curiosidad. El psicoanálisis nos dirá, y es muy cierto, que la casa de los hombres está erguida como un falo en el círculo femenino. Pero el psicoanálisis no puede acceder al por qué y al cómo de este estado de cosas. Más allá del simbolismo sexual, está la violencia que sitúa unos elementos y que, literalmente, se *escribe* a sí misma, como orden cultural en primer lugar, como sexualidad después, situada detrás de este orden, y al fin directamente como violencia, situada detrás de todos los significados posibles e indescifrable a su vez en tanto que nos la oculte una significación cualquiera.

Volvemos a Dionisos y nos repetimos que la presencia de las mujeres fuera de la ciudad podría disimular perfectamente un acontecimiento *real* de la crisis original, transfigurado por una elaboración mítica análoga pero diferente de la que ya hemos analizado. Cabe suponer un desplazamiento de la violencia, paralelo al que engendra el dios pero menos importante, un deslizamiento secundario. Debe tratarse en tal caso de una elaboración mítica precoz, remontando a una época en que lo divino todavía no ha enjugado los aspectos más violentos y más desagradables de la crisis sacrificial. Los comportamientos característicos de la crisis todavía no están tan embrollados como para que los hombres acepten asumirlos.

El desplazamiento de un dionisíaco todavía muy suspicaz respecto al sexo femenino es inseparable de un tema que desempeña un papel de primer plano en *Las bacantes*, el de la diferencia sexual perdida. Entre los efectos de la crisis sacrificial está, como se ha visto, una cierta feminización de los hombres así como una cierta virilización de las mujeres. La idea de que los hombres se comportan como mujeres y las mujeres como hombres es sustituida, en suma, por la idea de que el inquietante trastorno dionisíaco es casi exclusivamente cosa de mujeres. La desaparición de la diferencia sexual, así como de las restantes diferencias, por otra parte, es un fenómeno recíproco y, como siempre, la significación mítica es engendrada a expensas de la reciprocidad. Las diferencias perdidas en la crisis son el objeto de una redistribución mítica. Los elementos míticos se reorganizan bajo una forma no simétrica y, en especial, bajo la forma, reconfortante para la dignidad y la autoridad masculinas, de un cuasi monopolio femenino sobre el vértigo dionisíaco.

También aquí, la tragedia devuelve la reciprocidad perdida, pero sólo de manera parcial; no llega hasta poner en cuestión la preponderancia femenina en el origen dionisíaco. Y si la diferencia sexual perdida favorece el deslizamiento de la violencia hacia la mujer, no puede explicarla por entero. De igual manera que el animal y el niño, pero en menor grado, la mujer, a causa de su debilidad y de su relativa marginalidad, puede desempeñar un papel sacrificial. Este es el motivo de que pueda ser objeto de una sacralización parcial, a la vez deseada y rechazada, despreciada e instalada en un «pedestal». Una lectura de la mitología griega y de la tragedia, en especial de Eurípides, atenta a las posibles inversiones de los sexos, revelaría, sin duda, cosas asombrosas.

VI

DEL DESEO MIMETICO AL DOBLE MONSTRUOSO

En *Las bacantes*, la visitación divina coincide con la pérdida de la unanimidad fundadora y el deslizamiento en la violencia recíproca. La trascendencia sólo puede volver a instalarse entre los hombres recayendo en la inmanencia, metamorfoseándose en una seducción propiamente *inmunda*. La violencia (recíproca) destruye todo lo que la violencia (unánime) había edificado. Mientras mueren las instituciones y las prohibiciones que reposaban sobre la unanimidad fundadora, la violencia soberana vaga entre los hombres pero nadie consigue apoderarse duraderamente de ella. Siempre dispuesto, aparentemente, a prostituirse a unos y otros, el dios siempre acaba por ocultarse, sembrando las ruinas detrás de sí. Todos los que quieren poseerle acaban por matarse los unos a los otros.

En *Edipo rey*, el conflicto trágico se refiere, o parece seguir refiriéndose, a unos objetos determinados, al trono de Tebas, a la reina que también es la madre y la esposa. En *Las bacantes*, Dionisos y Penteo no se disputan nada en concreto. La rivalidad se refiere a la misma divinidad, pero detrás de la divinidad sólo hay la diferencia. Rivalizar por la divinidad, equivale a rivalizar *por nada*: la divinidad sólo tiene una realidad trascendente, esto es, una vez que ha sido expulsada la violencia, una vez que ha escapado definitivamente a todos los hombres. La rivalidad histérica no engendra directamente la divinidad: la génesis del dios se efectúa a través de la violencia unánime. En la medida en que la divinidad es real, ya no es una baza. En la medida en que se la confunde con una baza, ésta es un señuelo que acabará por escapar a todos los hombres sin excepción.

Precisamente a este señuelo se vinculan, en último término, todos los protagonistas trágicos. Mientras un individuo cualquiera intenta encarnar esta violencia, suscita unos rivales y la violencia permanece recíproca. Sólo hay que recibir y asestar golpes. Es lo que comprueba el coro que no quiere dejarse implicar en el conflicto trágico.

Conviene, pues, dejar de interpretar este conflicto a partir de sus objetos, por precioso que nos parezca su valor intrínseco, el del trono, por ejemplo, o el de la reina. *Las bacantes* nos muestran que es mejor invertir el orden habitual de los fenómenos en la interpretación de la rivalidad trágica. Existe inicialmente el objeto, según parece, luego los deseos que convergen independientemente sobre este objeto, y finalmente la violencia, consecuencia fortuita y accidental de dicha convergencia. A medida que avanzamos en la crisis sacrificial, la violencia pasa a ser cada vez más manifiesta: ya no es el valor intrínseco del objeto lo que provoca el conflicto, excitando las codicias rivales, es la propia violencia la que valoriza los objetos, la que inventa unos pretextos para desencadenarse mejor. Ella es, a partir de entonces, la que dirige el juego; la divinidad que todos se esfuerzan en dominar pero que se ríe sucesivamente de todos, Dionisos de las bacantes.

A la luz de esta revelación, hasta los estadios precoces de la crisis sacrificial se revelan secretamente dominados por la violencia. Algunos temas de *Edipo rey*, por ejemplo, menos explícitos que *Las bacantes* bajo el aspecto de la violencia, adquieren un significado más radical en la perspectiva que sugiere la segunda tragedia. En el encuentro entre Edipo y Layo en el cruce de caminos, al principio no existe ni padre ni rey; sólo existe el gesto amenazador de un desconocido que obstruye su camino al héroe, y a continuación el deseo de atacarlo, el deseo que golpea a este desconocido y que se dirige, inmediatamente, hacia el trono y hacia la esposa, es decir, hacia los objetos que pertenecen al violento. Existe, finalmente, la identificación del violento como padre y rey. En otras palabras, la violencia es la que valoriza los objetos del violento. Layo no es violento porque sea padre, sino que por ser violento pasa por padre y por rey. ¿No es eso lo que quiere decir Heráclito cuando afirma: *La violencia es padre y rey de todo*?

Nada más banal, en cierto modo, que esta primacía de la violencia en el deseo. Cuando nos es dado observarla, la denominamos sadismo, masoquismo, etc. Vemos en ella un fenómeno patológico, una desviación en relación a una norma extraña a la violencia, creemos que existe un deseo normal y natural, un deseo no violento del que la mayoría de los hombres nunca se alejan mucho.

Si la crisis sacrificial es un fenómeno universal, podemos afirmar que estas opiniones son erróneas. En el paroxismo de esta crisis, la violencia es a la vez el instrumento, el objeto y el sujeto universal de todos los deseos. Esta es la razón de la imposibilidad de cualquier vida social si no existe una víctima propiciatoria, si, más allá de un cierto paroxismo, la violencia no se resolviera en orden cultural. El círculo vicioso de la violencia recíproca, totalmente destructora, es sustituido entonces por el círculo vicioso de la violencia ritual, creadora y protectora.

El hecho de que, en la crisis sacrificial, el deseo no tenga otro objeto que la violencia, y que, de una u otra manera, la violencia vaya siempre mezclada al deseo, hecho enigmático y aplastante, no recibe ninguna luz

suplementaria, muy al contrario, si afirmamos que el hombre es víctima de un «instinto de violencia». Hoy sabemos que los animales están dotados individualmente de unos mecanismos reguladores que hacen que los combates casi nunca lleguen a la muerte del vencido. Respecto a dichos mecanismos que favorecen la perpetuación de la especie, parece legítimo, sin duda, utilizar la palabra instinto. Pero es absurdo, entonces, recurrir a esta misma palabra para designar el hecho de que el hombre esté privado de semejantes mecanismos.

La idea de un instinto —o si se prefiere de una pulsión— que empujaría al hombre hacia la violencia o hacia la muerte —el famoso instinto o pulsión de muerte de Freud— no es más que una posición mítica de repliegue, un combate de retaguardia de la ilusión ancestral que lleva a los hombres a depositar su violencia al margen de ellos mismos, a convertirla en un dios, un destino, o un *instinto* del que ya no son responsables y que les gobierna desde fuera. Se trata una vez más de no mirar de frente la violencia, de hallar una nueva escapatoria, de procurarse, en unas circunstancias cada vez más aleatorias, una solución sacrificial de recambio.

En la crisis sacrificial, hay que renunciar a vincular el deseo a cualquier objeto determinado, por privilegiado que parezca, hay que orientar el deseo hacia la propia violencia, pero para ello no es necesario, sin embargo, postular un instinto de muerte o de violencia. Un tercer camino se ofrece a la investigación. En todos los deseos que hemos observado, no había únicamente un objeto y un sujeto, había un tercer término, el rival, al que cabría intentar, por una vez, conceder la primacía. No se trata aquí de identificar prematuramente este rival, de decir con Freud: «es el padre», o con las tragedias: «es el hermano». Se trata de definir la posición del rival en el sistema que forma con el objeto y el sujeto. El rival desea el mismo objeto que el sujeto. Renunciar a la primacía del objeto y del sujeto para afirmar la del rival, sólo puede significar una cosa. La rivalidad no es el fruto de una convergencia accidental de los dos deseos sobre el mismo objeto. *El sujeto desea el objeto porque el propio rival lo desea.* Al desear tal o cual objeto, el rival lo designa al sujeto como deseable. El rival es el modelo del sujeto, no tanto en el plano superficial de las maneras de ser, de las ideas, etc., como en el plano más esencial del deseo.

Al mostrarnos en el hombre un ser que sabe perfectamente lo que desea, o que, si parece no saberlo, tiene siempre un «inconsciente» que lo sabe por él, los teóricos modernos han errado tal vez el terreno en que la incertidumbre humana es más flagrante. Una vez que sus necesidades primordiales están satisfechas, y a veces incluso antes, el hombre desea intensamente, pero no sabe exactamente qué, pues es el ser lo que él desea, un ser del que se siente privado y del que cualquier otro le parece dotado. El sujeto espera de este *otro que le diga* lo que hay que desear, para adquirir este ser. Si el modelo, ya dotado, según parece, de un ser superior desea algo, sólo puede tratarse de un objeto capaz de conferir una plenitud de ser todavía más total. No es mediante unas palabras, es mediante

su propio deseo que el modelo designa al sujeto el objeto supremamente deseable.

Volvemos a una idea antigua pero cuyas implicaciones son tal vez ignoradas; el deseo es esencialmente *mimético,* se forma a partir de un deseo modelo; elige el mismo objeto que este modelo.

El mimetismo del deseo infantil es universalmente reconocido. El deseo adulto no es diferente en nada, salvo que el adulto, especialmente en nuestro contexto cultural, casi siempre siente vergüenza de modelarse sobre otro; siente miedo de revelar su falta de ser. Se manifiesta altamente satisfecho de sí mismo; se presenta como modelo a los demás; cada cual va repitiendo «imitadme» a fin de disimular su propia imitación.

Dos deseos que convergen sobre el mismo objeto se obstaculizan mutuamente. Cualquier *mimesis* referida al deseo desemboca automáticamente en el conflicto. Los hombres son siempre parcialmente ciegos a esta causa de la rivalidad. Lo *mismo,* lo *semejante,* evoca una idea de armonía en las relaciones humanas: tenemos los mismos gustos, nos gustan las mismas cosas, estamos hechos para entendernos. ¿Qué ocurrirá si tenemos realmente los *mismos deseos*? Sólo unos pocos grandes escritores se han interesado en este tipo de rivalidad.[1] En el propio Freud, este orden de hechos sólo entra, a fin de cuentas, de manera indirecta e incompleta. Lo veremos en el capítulo siguiente.

Por un efecto extraño pero explicable de la relación que les une, ni el modelo ni el discípulo están dispuestos a admitir que ambos están abocados a la rivalidad. Incluso en el caso de que haya favorecido la imitación, el modelo está sorprendido de la concurrencia de que es objeto. Piensa que el discípulo le ha traicionado; «le pisa el terreno». El discípulo, a su vez, se cree condenado y humillado. Piensa que su modelo le estima indigno de participar en la existencia superior de que disfruta él mismo.

La razón de este malentendido no es difícil de entender. El modelo se considera demasiado por encima del discípulo, el discípulo se considera demasiado por debajo del modelo, para que una idea de rivalidad, es decir, de la identidad de los dos deseos, pueda aflorar en ambos. Para completar la reciprocidad, conviene añadir que el discípulo puede servir a su vez de modelo, en ocasiones hasta a su propio modelo; en cuanto al modelo, por contento de él que parezca, desempeña sin lugar a dudas, aquí o en otro lugar, el papel de discípulo. Evidentemente, la posición del discípulo es la única esencial. Es a través de ella que conviene definir la situación humana fundamental.

Incluso si prorrumpe en ruidosas invectivas contra el modelo, o si denuncia la injusticia y el absurdo del veredicto que parece condenarle, el discípulo se pregunta angustiado si esta condena no está justificada. No hay ningún medio de rehusarla. Lejos de salir disminuida de la prueba, la autoridad del modelo tiene todas las probabilidades de salir incremen-

1. Cfr. *Mensonge romantique et vérité romanesque,* 1961.

tada. Así pues, el discípulo no se verá con sus propios ojos, ni siquiera con los ojos del modelo, sino a través de la rivalidad incomprendida y la falsa imagen que ésta le ofrece de la opinión de su modelo.

Existe en el hombre, al nivel del deseo, una tendencia mimética que procede de lo más esencial de sí mismo, frecuentemente recuperada y fortalecida por las voces exteriores. El hombre no puede obedecer al imperativo «imítame», que suena por todas partes, sin verse remitido casi inmediatamente a un «no me imites» inexplicable que le sumirá en la desesperación y le convertirá en el esclavo de un verdugo casi siempre involuntario. Los deseos y los hombres están hechos de tal manera que se envían perpetuamente los unos a los otros unas señales contradictorias, siendo cada uno de ellos tan poco consciente de tender al otro una trampa en la misma medida en que él está cayendo en una trampa análoga. Lejos de quedar reservado a determinados casos patológicos, como suponen los psicólogos americanos que lo han puesto de relieve, el *double bind*, el doble imperativo contradictorio, o, mejor dicho, la red de imperativos contradictorios en los que los hombres no cesan de encerrarse mutuamente, debe aparecérsenos como un fenómeno extremadamente banal, tal vez el más banal de todos, y el fundamento mismo de todas las relaciones entre los hombres.[2]

Los psicólogos a los que acabamos de aludir tienen toda la razón en pensar que allí donde el niño está expuesto al *double bind*, sus efectos sobre él serán especialmente desastrosos. Aquí aparecen todos los adultos, comenzando por el padre y la madre, aparecen todas las voces de la cultura, por lo menos en nuestra sociedad, que repiten en todos los tonos «imítanos», «imítame», «yo soy quien poseo el secreto de la vida auténtica, del ser verdadero...» Cuanto más atento está el niño a estas palabras seductoras, más dispuesto y ardiente se siente a seguir las sugerencias que proceden de todas partes y más desastrosas serán las consecuencias de los enfrentamientos que no dejarán de producirse. El niño no dispone de ninguna referencia, de ninguna distancia, de niguna base de juicio que le permitiera recusar la autoridad de estos modelos. El *No* que le devuelven suena como una terrible condena. Una auténtica excomunión pesa sobre él. Toda la orientación de sus deseos, es decir, la selección futura de los modelos, se verá afectada. Lo que está en juego es su personalidad definitiva.

Si bien el deseo es libre de posarse donde le place, su naturaleza mimética le arrastrará casi siempre al callejón sin salida del *double bind*. La libre *mimesis* se arroja ciegamente sobre el obstáculo de un deseo concurrente; engendra su propio fracaso y este fracaso, a su vez, reforzará la tendencia mimética. Aparece ahí un proceso que se alimenta de sí mismo,

2. Ver, por ejemplo, Gregory Bateson, Don D. Jackson, Jay Haley y John Weakland, «Toward a Theory of Schizophrenia», in *Interpersonal Dynamics*, Warren G. Bennis *et al.* eds. (Dorsey Press, Homewood, Illinois, 1964), pp. 141-161.

que constantemente se exaspera y simplifica. Cada vez que el discípulo cree tener el ser delante de sí, se esfuerza en alcanzarlo deseando lo que el otro le señala; y encuentra cada vez la violencia del deseo adverso. Por una reducción a la vez lógica y demencial, debe convencerse rápidamente de que la propia violencia es el signo más seguro del ser que siempre le elude. A partir de entonces, la violencia y el deseo van mutuamente unidos. El sujeto no puede sufrir la primera sin sentir despertarse el segundo. Cada vez entendemos mejor porqué, en *Edipo rey*, los bienes que simbolizan el ser, el trono y la reina, se dibujan *detrás* del brazo alzado del desconocido en el cruce de caminos. *La violencia es padre y rey de todo*. Yocasta lo confirma al manifestar que *Edipo pertenece a quien le habla cuando se le habla de fobos*, es decir, de *desdicha, de terror, de desastre, de violencia maléfica*. Los oráculos de Layo, de Creonte y de Tiresias, todas las malas noticias de los sucesivos mensajeros, dependen de este *Logos Phobus* al que pertenecen todos los personajes del mito. Y el *Logos Phobus*, a fin de cuentas, es el lenguaje del deseo mimético y de la violencia, que no necesita palabras para transmitirse de uno a otro.

La violencia se convierte en el significante del absoluto deseable, de la autosuficiencia divina, de la «bella totalidad» que ya no parecería tal si dejara de ser impenetrable e inaccesible. El sujeto adora esta violencia y la odia; intenta dominarla por la violencia; se mide con ella; si por casualidad la derrota, el prestigio de que goza no tardará en disiparse; necesitará buscar en otra parte una violencia todavía más violenta, un obstáculo realmente infranqueable.

Este deseo mimético coincide con el contagio impuro; motor de la crisis sacrificial, destruiría toda la comunidad de no existir la víctima propiciatoria para detenerlo y la *mimesis* ritual para impedirle desencadenarse de nuevo. Ya adivinamos, y más adelante comprobaremos formalmente, que reglas y prohibiciones de todo tipo impiden que el deseo flote al azar y se pose en el primer modelo surgido; al canalizar las energías hacia las formas rituales y las actividades sancionadas por el rito, el orden cultural impide la convergencia de los deseos sobre un mismo objeto, y protege más concretamente a la infancia contra los desastrosos efectos del *double bind*.

* * *

Como recordará el lector, he intentado mostrar anteriormente que no se puede decir nada acerca de los protagonistas de la tragedia que permita diferenciarlos entre sí. Todo lo que puede calificar a uno de ellos, en el plano «psicológico», sociológico, moral y hasta religioso, la cólera, la tiranía, la *hibris*, etc., es igualmente cierto e insuficiente para los demás. Si los observadores nunca descubren que estas calificaciones pertenecen igualmente a todos los personajes, se debe parcialmente, sin duda, a que todas

ellas tienen un carácter alternativo. La cólera, por ejemplo, no puede ser permanente; sobreviene por accesos; surge sobre un fondo de serenidad, sucede a su propia ausencia; por eso siempre se la llama repentina, imprevisible. También la tiranía se caracteriza esencialmente por la inestabilidad. En un primer instante, el primer llegado alcanza la cima del poder pero se viene abajo con la misma rapidez para ser sustituido por uno de sus adversarios. Siempre existe un tirano y siempre unos oprimidos, en suma, pero los papeles se alternan. De igual manera, siempre existe la cólera, pero cuando uno de los hermanos enemigos se excita, el otro consigue mantener la calma y viceversa.

En la tragedia todo es alternancia, pero también hay, siempre activa, una tendencia invencible de nuestro espíritu a inmovilizar la alternancia sobre uno de sus momentos. Esta tendencia típicamente mítica es la que ofrece las seudo-determinaciones de los protagonistas, y transforma las oposiciones alternativas en diferencias estables.

El concepto de alternancia aparece en la tragedia pero amputado de su reciprocidad. Se convierte paradójicamente en la determinación, el rasgo característico de un personaje especial. Edipo, por ejemplo, se proclama a sí mismo el hijo de la Fortuna, de la Suerte; nosotros decimos actualmente *Destino* para «individualizarlo» y solemnizarlo mejor, para exorcisar la reciprocidad.

La pertenencia de Edipo a *Tigué*, la Fortuna, se traduce por una serie de «altibajos»: *La Fortuna, que fue mi madre, y los años que han acompañado mi vida, me han hecho sucesivamente pequeño y grande*. En las últimas frases de la obra, el coro define la existencia del héroe por sus *mudanzas*, o sea, una vez más, por una alternancia.

Esta definición es exacta, pero no lo es más de Edipo que de los restantes héroes trágicos. Esto se hace evidente si, en lugar de limitarse a una única tragedia, se considera el *corpus* trágico en su conjunto. Descubrimos que no se pueden definir a unos héroes trágicos en relación con los otros pues todos están llamados a desempeñar los mismos papeles sucesivamente. Si Edipo es opresor en *Edipo rey*, es oprimido en *Edipo en Colona*. Si Creonte es oprimido en *Edipo rey* es opresor en *Antígona*. Nadie, en suma, encarna la esencia del opresor o la esencia del oprimido; las interpretaciones ideológicas de nuestra época son la traición suprema del espíritu trágico, su metamorfosis pura y simple en drama romántico o en western americano. El maniqueísmo inmóvil de los buenos y de los malos, la rigidez de un resentimiento que no quiere soltar su víctima cuando la tiene entre las manos ha sustituido por completo las oposiciones alternativas de la tragedia, sus *mudanzas* perpetuas.

En la misma medida en que el arte trágico se apasiona por la *mudanza*, se desinteresa de los ámbitos que ésta puede afectar. En el caso de Edipo, por ejemplo, la alternancia de la cólera y de la serenidad no cuenta menos, en la definición que de sí mismo hace el hijo de la Fortuna, que la alternancia de los períodos de exilio y de omnipotencia. El ritmo de la

alternancia, y sobre todo el ámbito en que se produce, nos parecen tan diferentes, aquí y allá, que ni se nos ocurre en aproximar ambas instancias. Que yo sepa, la crítica tradicional nunca lo ha hecho. Y, sin embargo, tan pronto como nuestra atención se siente atraída por la existencia de un movimiento alternativo, presentimos y verificamos sin esfuerzo que no hay tema, en la tragedia, que no esté sometido a él. Un fenómeno de dicha amplitud requiere una explicación única.

Es muy evidente que la alternancia es *relación*; constituye incluso un dato fundamental de la relación trágica; a ello se debe que no pueda calificar ningún personaje concreto. A primera vista, la alternancia parece gobernada por la posesión y la privación alternadas del objeto que los hermanos enemigos se disputan. Este objeto parece tan importante, que poseerlo y estar privado de él, sucesivamente, equivale a una inversión completa del estatuto, a un paso del ser a la nada y de la nada al ser. Eteocles y Polinice, por ejemplo, deciden ocupar alternativamente el poder supremo que son incapaces de compartir: cuando Eteocles es rey, Polinice es súbdito, y viceversa.

Pero esta alternancia objetiva tiene una escasa relación concreta con la acción trágica cuyo ritmo es más precipitado. Al nivel de esta acción trágica, la oscilación fundamental es la que se observa en el debate trágico, o *sticomitia*, esto es, en el intercambio rítmico de insultos y de acusaciones que constituye el equivalente de los golpes alternados que se asestan los dos adversarios en un duelo. Ya hemos visto que en *Las fenicias* el relato del duelo entre Eteocles y Polinice sustituye un debate trágico y desempeña exactamente el mismo papel que él.

Tanto si la violencia es física como si es verbal, transcurre un cierto intervalo de tiempo entre cada uno de los golpes. Todas las veces que uno de los adversarios golpea al otro, espera concluir victoriosamente el duelo o el debate, asestar el golpe de gracia, proferir la última palabra de la violencia. Momentáneamente desarbolada por el choque, la víctima necesita de un cierto tiempo para *recobrar sus ánimos*, para poder replicar al adversario. Mientras esta respuesta se hace esperar, el que acaba de golpear puede imaginarse que ha asestado realmente el golpe decisivo. Es la victoria, en suma, es la violencia irresistible que oscila de un combatiente a otro, durante toda la duración del conflicto, sin llegar a posarse en ninguna parte. Sólo la expulsión colectiva, como sabemos, conseguirá fijarla definitivamente, al margen de la comunidad.

Como vemos, el deseo se une a la violencia triunfante; se esfuerza desesperadamente por dominar y encarnar esta violencia irresistible. Si el deseo sigue a la violencia como si fuera su sombra, se debe a que la violencia significa el ser y la divinidad.

Si la violencia unánime, es decir, la violencia que se elimina a sí misma, pasa por fundadora, es porque todos los significados que fija, todas las diferencias que estabiliza, ya están aglutinadas en ella y oscilan con ella, de uno a otro combatiente, a lo largo de la crisis sacrificial. El *vér-*

tigo profético o dionisíaco no es otra cosa que esta oscilación terrible del *mundo,* al capricho de la violencia que unas veces parece favorecer a uno y otras a otro. Lo que una primera violencia cree fundar, una segunda violencia lo subvierte para fundarlo de nuevo; mientras que la violencia siga presente entre los hombres, mientras que constituya una puesta a la vez total y nula, idéntica a la divinidad, no se deja inmovilizar.

Eso es exactamente lo que *Las bacantes* nos permiten vislumbrar. La idea de la divinidad como puesta que pasa de uno a otro, y siempre la destrucción a su paso, es esencial para la comprensión de los temas trágicos: la estructuración de estos temas se efectúa de la misma manera que la acción trágica. El lector tal vez objetará que en ese caso se trata de una abstracción, y que la idea de una puesta divina, idéntica en todos los puntos a la violencia, es ajena al texto trágico. Extraña a la tragedia, en efecto; y, sin embargo, nada más griego que esta idea. Está perfectamente explícita en Homero, o sea, en unos textos literarios más antiguos que los trágicos.

Hay varios términos, en Homero, que revelan de manera evidente la relación entre la violencia, el deseo y la divinidad. El más característico de ellos, en la perspectiva que ahora estamos adoptando, tal vez sea el sustantivo *kidos,* que debe definirse en términos de prestigio casi divino, de elección mística unida al triunfo militar. El *kidos* es la puesta de las batallas, y especialmente de los duelos, entre los griegos y los troyanos.

En su *Dictionnaire des institutions indo-européennes,* Benveniste traduce *kidos* por «talismán de supremacía». El *kidos* es la fascinación que ejerce la violencia. Por todas partes donde se muestra, seduce y asusta a los hombres; nunca es simple instrumento sino epifanía. Tan pronto como aparece, la unanimidad tiende a crearse en contra o alrededor de él, lo que equivale a lo mismo. Suscita un desequilibrio, hace inclinar el destino a un lado o a otro. El menor éxito violento tiende a convertirse en una bola de nieve, a pasar a ser irresistible. Los que poseen el *kidos* ven centuplicada su potencia; los que carecen de él tienen los brazos atados y paralizados. Siempre posee el *kidos* aquel que acaba de asestar el golpe mayor, el vencedor del momento, el que hace creer a los demás y puede él mismo imaginarse que su violencia ha triunfado definitivamente. Los adversarios del triunfador deben realiar un esfuerzo extraordinario para escapar al hechizo y recuperar el *kidos.*

Cuando la rivalidad se hace tan aguda que destruye o dispersa todos sus objetos concretos, se toma a sí misma por objeto, y este objeto es el *kidos.* Es posible traducir *kidos* por gloria pero se pierde entonces, como hace notar Benveniste, el elemento mágico-religioso que constituye el máximo valor de este vocablo. En el mundo moderno, carecemos de la palabra pero tenemos la cosa; no hay nadie que no haya observado los efectos espirituales de la violencia triunfante, en el erotismo, en los conflictos de todo tipo, en los deportes, en los juegos de azar. Para los griegos, la divinidad no es otra cosa que este efecto de violencia llevado al

absoluto. El epíteto *kidos* designa una cierta majestad triunfante, siempre presente en los dioses; los hombres sólo disfrutan de ella de manera temporal y siempre *unos a expensas de los otros.* Ser un dios es poseer el *kidos* permanentemente, ser su dueño incontestado, cosa que jamás ocurre entre los hombres.

Son los dioses quienes confieren el *kidos,* unas veces a uno y otras a otro, pero son también los adversarios quienes se lo arrebatan. La interpenetración de lo divino y de lo humano *al nivel del conflicto* es aquí tan flagrante que el propio Benveniste renuncia a separar los dos ámbitos, cosa que se empeña en hacer, sin embargo, en muchos otros casos en que su mezcla constituye el interés principal del fenómeno considerado y en los que bastaría rendirse a la evidencia para descubrir un aspecto esencial del proceso de divinización.[3]

Mientras hay *kidos,* es decir, la puesta suprema e inexistente que los hombres no cesan de arrebatarse entre sí, no hay trascendencia efectiva para restablecer la paz. Lo que el juego del *kidos* nos permite observar es la descomposición de lo divino en la reciprocidad violenta. Cuando la batalla se desarrolla mal para ellos, los combatientes de Homero justifican a veces su «repliegue estratégico» afirmando: «Hoy Zeus ha dado el *kidos* a nuestros enemigos, es posible que mañana nos lo dé a nosotros.» La alternancia del *kidos* entre las dos partes no difiere en nada de la alternancia trágica. Cabe preguntarse si la división de los dioses en dos campos, en *La Ilíada,* no constituya un desarrollo tardío. En su origen, sólo debía haber un único dios, el *kidos* personificado, que oscilaba de un campo a otro con el resultado mudable de los combates.

En algunas obras de Eurípides, la alternancia entre lo «alto» y lo «bajo» aparece de manera muy clara, ya no unida a una violencia física sino espiritual que invierte la relación entre dominante y dominado. En *Andrómaca,* por ejemplo, Hermíone comienza por comportarse con una altivez extraordinaria respecto a la heroína. Le hace sentir toda la distancia que la separa a ella, esposa legítima de Pirro y reina, de una simple amante, de una miserable cautiva, sometida al capricho de sus vencedores. Algo después, sin embargo, se opera una mudanza trágica. Hermíone se desploma. Diríase que Andrómaca vuelve a ser reina y que Hermíone es esclava:

> ¿De qué dios necesito suplicante abrazar la estatua?
> ¿Tengo que caer esclava a las rodillas de una esclava?

Eurípides se interesa menos por los cambios reales, operados en la situación, que por las reacciones exageradas de Hermíone, subrayadas por las observaciones de la nodriza:

3. Ver pp. 454-459.

Criatura, yo no he podido aprobarte cuando te abandonabas
a excesivo odio contra la troyana,
ni ahora en tu excesivo terror.

Las reacciones excesivas forman parte de las mudanzas. Es, además, a otras reacciones exageradas que hay que referir la modificación en la relación de las fuerzas. Pirro sigue ausente, no ha intervenido ninguna decisión, pero se ha producido el trágico debate entre Menelao, padre de Hermíone, que quiere matar a Andrómaca y el campeón de ésta, el viejo Peleo que ha dominado a su adversario; él ha sido quien ha conquistado el *kidos*.

La oscilación del *kidos* no es simplemente *subjetiva,* tampoco es *objetiva*: es relación entre dominante y dominado que no cesa de invertirse. No es posible interpretarla en términos de psicología ni en términos de sociología. No puede quedar reducida a la dialéctica del amo y del esclavo, porque carece de toda estabilidad y no supone ninguna resolución sintética.

En el límite, el *kidos* no es nada. Es el signo vacío de una victoria temporal, de una ventaja inmediatamente puesta en cuestión. Hace pensar un poco en esos trofeos deportivos que los sucesivos vencedores se pasan el uno al otro y que no necesitan existir realmente para que podamos referirnos a ellos. Pero se trata, evidentemente, de una inflexión mítica y ritual. En lugar de referir lo religioso al juego, como hace Huizinga en *Homo Ludens,* hay que referir el juego a lo religioso, es decir, a la crisis sacrificial. El juego tiene un origen religioso en el sentido de que reproduce algunos aspectos de la crisis sacrificial: el carácter arbitrario de la puesta muestra claramente que la rivalidad no tiene otro objeto que ella misma, pero esta rivalidad está regulada de tal manera que, en principio por lo menos, no debe degenerar en una lucha despiadada.

No hallaremos ningún término, incluso en griego, que no apunte a una dirección mítica. En el caso de *kidos,* no obstante la reciprocidad de la violencia se mantiene en un marco que tiende a evocar el de la justa y del torneo. Vemos la nulidad de la puesta, corremos el peligro de pensar que la lucha, por peligrosa que resulte, no es más que un simple pasatiempo, que sólo afecta superficialmente a los protagonistas.

Para corregir esta impresión, hay que recurrir a otros términos, también ellos parcialmente míticos, pero no de la misma manera. *Thymos,* por ejemplo, significa alma, espíritu, cólera (cfr. la cólera de Edipo). *Thymos,* aparentemente, no tiene nada en común con *kidos* a excepción de una característica que nos sentiríamos normalmente tentados de considerar muy secundaria, y que es su carácter alternativo. A veces se posee el *thymos* y se dan pruebas de un dinamismo irresistible, otras, al contrario, se carece de él, y uno se siente deprimido y angustiado. *Thymos* viene de *thyein* que significa despedir humo, sacrificar y también actuar con violencia, desencadenarse.

El *thymos* va y viene al capricho de la violencia del *thyein.* A decir verdad, el *kidos* y el *thymos* no son más que dos perspectivas diferentes y ambas parciales de una misma relación. No se trata, pues, de un trofeo deportivo, de una divinidad de pacotilla que los antagonistas se arrebatan, es su alma, su hálito vital, su propio ser que cada cual asimila a la violencia del otro, debido a la convergencia de los deseos miméticos sobre un único e idéntico objeto.

La presencia y la ausencia alternativas del *thymos* definen lo que la psiquiatría denomina *ciclotimia.* Detrás de toda ciclotimia existe siempre el deseo mimético y la compulsión de rivalidad. La psiquiatría se equivoca cuando ve en la ciclotimia un fenómeno esencialmente individual. Esta ilusión es de orden mítico; coincide con la ilusión que consiste, en *Edipo rey,* en reservar exclusivamente al héroe las *mudanzas* del «destino», de la «fortuna» o de la «cólera». Cualquier ciclotimia individual nunca es otra cosa que una mitad de una relación con el otro que es la de la diferencia oscilante. No existe ciclotimia sin un juego bascular en el que uno de los dos está arriba mientras que el otro está abajo, y recíprocamente.

Si la psiquiatría moderna no alcanza a descubrir la estructura de antagonismo detrás de las formas patológicas de la ciclotimia, se debe a que todas las huellas aparecen borradas; ya no existe la violencia física ni siquiera las ruidosas maldiciones del debate trágico; hasta *el otro* ha desaparecido o sólo aparece bajo una forma unívoca que contradice la multiplicidad de sus papeles. El ámbito en el que se sitúa el antagonismo es presentado como extraño a cualquier concurrencia: en nuestros días, por ejemplo, la creación literaria o artística que cada cual pretende extraer de sus propias alforjas, sin imitar a nadie, y practicar exclusivamente «para sí mismo» en un mundo en el que la tiranía de la moda nunca había sido tan absoluta.

Si nada viniera a interrumpirla, la ciclotimia trágica arrastraría un número cada vez mayor de individuos y finalmente a la comunidad entera hacia la locura y hacia la muerte. Se concibe, pues, el espanto del coro, su profundo deseo de no mezclarse en nada, de mantenerse al amparo del contagio. La medida y el equilibrio que celebran los hombres normales se oponen a la oscilación de la relación trágica. Nuestros intelectuales románticos y modernos ven ahí una timidez que les escandaliza. Sólo una firme voluntad de transgresión les parece digna de sus sufragios.

Se referirá, pues, la prudencia de los coros griegos a una pusilanimidad ya totalmente burguesa, o a la tiranía feroz y arbitraria de algún *superego.* Nadie se preocupa en observar que no es la «transgresión» en sí lo que horroriza al coro, sino sus consecuencias, pues está suficientemente bien situado como para comprobar que no son imaginarias. Las oscilaciones vertiginosas de la relación trágica acaban por quebrantar y por abatir las mansiones más sólidas.

Incluso entre los modernos, sin embargo, existen quienes no sienten

hacia el «conformismo» trágico el desdén que acabamos de explicar. Hay algunas excepciones que, para su desdicha y su genio, presienten todo lo que implica la noción trágica de mudanza.

A las puertas de la locura, Hölderlin interroga a *Antígona* y a *Edipo rey*. Arrastrado por el mismo movimiento vertiginoso de los héroes de Sófocles, se esfuerza, aunque inútilmente, en recuperar aquella medida a la que quieren permanecer fieles los coros. Para entender la relación entre la tragedia y la locura de Hölderlin, basta y sobra con tomar estrictamente al pie de la letra las descripciones que el poeta ofrece de su propia existencia en sus poemas, en sus novelas, en sus ensayos, en su correspondencia. Las premisas de la locura sólo son a veces un contacto privilegiado con algunas formas de sensibilidad propias de la Grecia tradicional, una alternancia cada vez más temible entre la exaltación sobrehumana y las horas en que el vacío y la desolación parecen lo único real. El dios que visita al poeta sólo se entrega para retirarse. De la presencia al tiempo de la ausencia y de la ausencia al tiempo de la presencia, subsiste el recuerdo, en la medida imprescindible para asegurar la continuidad del ser individual, para ofrecer unos puntos de referencia que todavía hacen más embriagadora la alegría de poseer, y más atroz después la amargura de la pérdida. A veces un ser que se creía desposeído para siempre asiste en el éxtasis a su propia resurrección, y otras, al contrario, un ser que se creía un dios descubre horrorizado que se había hecho ilusiones. El dios es *otro* y el poeta sólo es un *muerto viviente,* privado para siempre de todas las razones de vivir, muda oveja bajo el cuchillo del sacrificador.

La divinidad lleva con frecuencia un nombre propio, en ocasiones el del propio Hölderlin, y otras el de otra persona, femenina al principio, casi siempre, y finalmente masculino, el del poeta Schiller. Contrariamente a lo que piensa Jean Laplanche en *Hölderlin y la cuestión del padre*, no hay diferencia esencial entre la relación femenina y la relación masculina. Existe inicialmente una encarnación femenina del ídolo antagonista y después una encarnación masculina; la correspondencia del poeta muestra que esta sustitución no tiene ninguna relación con un problema sexual; muy al contrario: el éxito amoroso desposee al ámbito sexual de cualquier valor de *prueba* entre el yo y el otro.

La oscilación entre el dios y la nada en la relación entre Hölderlin y el otro puede expresarse bajo una forma poética, mítica, casi religiosa, y también bajo una forma perfectamente racional, a la vez la más engañosa y la más reveladora: las cartas a Schiller definen lúcidamente la situación del discípulo que ve transformarse en obstáculo y en rival el modelo del deseo.

Citamos en primer lugar unos pasajes del Fragmento Thalia, primer esbozo de *Hyperion*, y después una carta a Schiller:

«Yo imaginaba que la pobreza de nuestra naturaleza se convertiría en riqueza por poco que dos de estos desvalidos [los hombres] no fuesen más que un solo corazón, una sola e indisoluble vida, como si todo el mal de la existencia proviniera de la ruptura de una unidad primitiva.

»Con una alegría melancólica vuelvo a verme entonces pensando sólo en mendigar alguna sonrisa de afecto, en darme, ¡en entregarme al primer llegado! ¡Ah!, ¡cuántas veces he creído encontrar, poseer lo Indecible por haberme atrevido simplemente a sumirme en mi amor! ¡Cuántas veces he creído obtener el intercambio sagrado! Yo llamaba, llamaba, y el pobre ser estaba ahí, embarazado, confuso, ni siquiera un poco agresivo las más de las veces; sólo quería un poco de placer, ¡nada grave, a decir verdad!

»Qué niño ciego que yo era... Iba a comprar unas perlas a unos pordioseros más pobres que yo, tan pobres, tan sumidos en su miseria que ni siquiera medían su amplitud y se complacían en los harapos de que iban vestidos...

...

»A decir verdad, cuando me parecía que el último resto de mi existencia perdida estaba en juego, cuando mi orgullo se reanimaba, entonces yo ya no era más que una actividad desbordante, y descubría en mí la omnipotencia de la desesperación: bastaba con que mi naturaleza marchita, desmejorada, recuperara una bocanada de felicidad, y me lanzaba impetuosamente en medio de la multitud, hablaba como un inspirado, y a veces llegaba a sentir perlear en mis ojos una lágrima de felicidad; o también cuando un pensamiento, o la imagen de un héroe, surgía en la noche de mi alma, sorprendido, yo me alegraba como si un dios hubiera penetrado en mi terreno desheredado; me parecía que un mundo iba a crearse en mí; pero cuanto más brusco había sido el despertar de estas fuerzas adormiladas, más profunda era su recaída, y la naturaleza insatisfecha conocía un aumento de los males.»

A Schiller: ...«Tengo suficiente valor y discernimiento para liberarme de los demás maestros y críticos y proseguir mi camino a este respecto con toda la calma necesaria, pero respecto a vos mi dependencia es insuperable, y es porque siento hasta qué punto una palabra vuestra decide de mí que intento a veces olvidaros, a fin de no sentirme víctima de la inquietud en mi trabajo. Pues tengo la certidumbre de que esta inquietud, esta dificultad, es precisamente la muerte del arte, y entiendo muy bien por qué es más difícil expresar convenientemente la naturaleza en una época en que estamos rodeados de obras maestras que cuando el artista se siente prácticamente solo ante el mundo vivo. Se diferencia demasiado poco de la naturaleza, su vínculo con ella es demasiado íntimo como para que sienta la necesidad de rebelarse contra su autoridad o de someterse a ella. Pero esta temible alternativa es casi inevitable cuando el genio consumado de los maestros, más poderoso y más comprensible que la naturaleza, pero por este mismo hecho más avasallador y más positivo, ejerce su acción sobre el artista más joven. Aquí ya no se trata del niño que

juega con el niño; el equilibrio primitivo en que se encontraba el primer artista con su mundo propio ya no existe, el niño trata con unos hombres con los que nunca se sentirá probablemente tan familiarizado como para olvidar su superioridad. Y si la resiente debe convertirse en obstinado o en servil. ¿O no debe?...»[4]

* * *

Cuando las diferencias comienzan a oscilar, ya no hay nada estable en el orden cultural, y todas las posiciones no cesan de cambiar. Así pues, jamás desaparece la diferencia entre los antagonistas trágicos; no hace más que invertirse. En el sistema inestable que constituyen, los *hermanos enemigos* nunca ocupan la misma posición en el mismo momento. Recordaremos que anteriormente hemos definido este mismo sistema en términos de diferencia borrada, de simetría, de reciprocidad. Ahora decimos que la diferencia no desaparece jamás. ¿Ambas definiciones son contradictorias?

La reciprocidad es real pero es la suma de momentos no recíprocos. Los dos antagonistas nunca ocupan las mismas posiciones en el mismo momento, es muy cierto, pero ocupan estas mismas posiciones sucesivamente. Nunca existe algo a un lado del sistema que no acabe por aparecer en el otro con tal de esperar el tiempo suficiente. Cuanto más se acelera el ritmo de las represalias, menos hay que esperar. Cuanto más se precipitan los golpes, más claro se ve que no existe la menor diferencia entre quienes los asestan, alternativamente. Por una y otra parte todo es idéntico, no sólo el deseo, la violencia, la estrategia, sino también las victorias y las derrotas alternadas, las exaltaciones y las depresiones: en todas partes aparece la misma ciclotimia.

La primera definición sigue siendo la buena, pero el juego de la diferencia oscilante nos permite precisarla. No se trata exactamente de la desaparición de la diferencia, lo que se puede observar directamente son sus inversiones sucesivas. Tampoco la reciprocidad es nunca inmediatamente perceptible. No hay momento, en la temporalidad del sistema, en que los que están implicados en él no se vean separados de la persona que está delante por una diferencia formidable. Cuando uno de los «hermanos» desempeña el papel de padre y de rey, el otro sólo puede ser hijo desheredado y viceversa. Esto explica por qué todos los antagonistas son incapaces, por regla general, de percibir la reciprocidad de las relaciones en que ellos mismos están comprometidos. Viven cada uno de los momentos no recíprocos demasiado intensamente como para conseguir dominar la relación, para abarcar varios momentos con una sola mirada y para

4. Hölderlin, *Oeuvres* (París, 1967), pp. 114 y 415-416.

compararlos de manera que aparezca el carácter ilusorio de la extrema singularidad a la que cada uno de ellos, tomado individualmente, se cree abocado, excepción única en un universo en el que todo, a excepción de él mismo, parece banal, uniforme y monótono. Los *mismos,* en efecto, que permanecen ciegos a la reciprocidad, cuando les afecta, la perciben perfectamente cuando no se sienten implicados por ella. Es en dicho sentido que todos los hombres, en la crisis sacrificial, están dotados de un espíritu profético y de una orgullosa sabiduría que se desmorona cuando es puesta a prueba.

Debido a que vienen de fuera, porque desconocen la diferencia de dentro, la que oscila entre los antagonistas, Edipo, Creonte, Tiresias se creen todos ellos sucesivamente capaces de «curar la peste», o sea, de arbitrar los conflictos que desgarran a los tebanos. Creen posible mostrar a los antagonistas que ninguna diferencia les separa. Todos están sucesivamente absorbidos por el conflicto cuya fuerza contagiosa han ignorado.

Desde dentro del sistema, sólo hay diferencias; desde fuera, por el contrario, sólo hay identidad. Desde dentro no se ve la identidad y desde fuera no se ve la diferencia. Ambas perspectivas no son, sin embargo, equivalentes. Siempre es posible integrar la perspectiva de dentro en la perspectiva de fuera; no se puede, en cambio, integrar la perspectiva de fuera en la perspectiva de dentro. Hay que sustentar la explicación del sistema sobre la reconciliación de las dos perspectivas de dentro y de fuera; ya aparece esbozada en cualquier lectura auténticamente trágica o cómica.

Sólo la perspectiva de fuera, la que ve la reciprocidad y la identidad, la que niega la diferencia, puede descubrir el mecanismo de la resolución violenta, el secreto de la unanimidad recompuesta contra la víctima propiciatoria y en torno a ella. Como hemos visto, cuando ha desaparecido totalmente la diferencia, cuando la identidad es finalmente perfecta, decimos que los antagonistas se han convertido en *dobles;* su carácter intercambiable asegura la sustitución sacrificial.

Esta es exactamente la lectura propuesta anteriormente para *Edipo rey.* Está basada en la perspectiva «de fuera», en la mirada objetiva a la que no le cuesta descubrir la identidad. Sin embargo, la unanimidad fundadora no se realiza desde fuera; es obra de los propios antagonistas, para quienes resulta completamente extraña la mirada objetiva. Así pues, la descripción anterior es insuficiente. Para que la unanimidad violenta sea posible, para que se realice la sustitución sacrificial, es preciso que la identidad y la reciprocidad acaben, de una manera u otra, por imponerse a los propios antagonistas, por triunfar en el interior del sistema. Es preciso que, en cierto modo, coincidan la mirada de dentro y la mirada de fuera, si bien es necesario que permanezcan diferenciadas, que la ignorancia continúe en el interior del sistema, sin lo cual la polarización de la violencia sobre una víctima propiciatoria no podría efectuarse y el carácter arbitrario de su designación sería demasiado evidente.

Hay que proseguir, pues, el análisis, e intentar entender desde dentro

el mecanismo que garantiza la sustitución sacrificial en el seno de la comunidad en crisis.

A medida que la crisis se intensifica, hay que repetirlo, la diferencia que parece separar los antagonistas oscila cada vez con mayor rapidez y con mayor fuerza. Más allá de un cierto umbral, los momentos no recíprocos se sucederán a tal velocidad que dejarán de ser perceptibles. Acabarán por superponerse y formar una imagen compleja en la que los «altos» y los «bajos» anteriores, todos los «extremos» que hasta entonces se oponían y se sucedían sin jamás confundirse, se mezclarán por una vez. En lugar de ver su antagonismo y de verse a sí mismo como la encarnación de un solo momento de la estructura, nunca el mismo y siempre único, el sujeto descubre, a uno y otro lado, dos encarnaciones casi simultáneas de todos los momentos a la vez, en un efecto casi cinematográfico.

Hasta ahora hemos descrito el sistema en términos de una diferencia única, la diferencia entre el «dios» y el «no-dios», pero se trata de una simplificación. Esta diferencia no es la única en oscilar. El vértigo «dionisíaco» puede comunicarse y se comunica, como hemos visto, a todas las diferencias: familiares, culturales, biológicas, naturales. Toda la realidad está metida en el juego, produciendo una entidad alucinatoria que no es síntesis sino mezcla informe, deforme, monstruosa, de seres normalmente separados.

Este carácter monstruoso, esta extravagancia espectacular, es lo que reclamará sobre todo la atención no sólo de los sujetos de la experiencia, sino de los investigadores que la estudian, bien en el campo de la mitología, bien en el de la psiquiatría. Se intentan clasificar los monstruos; todos ellos parecen diferentes pero, a fin de cuentas, todos se parecen; no hay diferencia estable para separarlos entre sí. No hay gran cosa que decir respecto a los aspectos alucinatorios de la experiencia, que sólo aparecen, en cierto modo, para distraernos de lo esencial, que es el *doble*.

El principio fundamental, siempre ignorado, es que el doble y el monstruo coinciden. El mito, claro está, pone de relieve uno de los dos polos, generalmente el monstruoso, para disimular el otro. No hay monstruo que no tienda a desdoblarse, no hay doble que no esconda una monstruosidad secreta. Hay que conceder la precedencia al doble, sin que ello suponga, no obstante, eliminar al monstruo; en el desdoblamiento del monstruo aflora la auténtica estructura de la experiencia. Es la verdad de su propia relación, obstinadamente negada por los antagonistas, la que acaba por imponérseles, *pero bajo una forma alucinada,* en la oscilación frenética de todas las diferencias. La identidad y la reciprocidad que los hermanos enemigos no han querido vivir como fraternidad del hermano, proximidad del prójimo, acaba por imponerse como desdoblamiento del monstruo, en ellos mismos y fuera de ellos mismos, bajo la forma más insólita y, en suma, más inquietante posible.

No hay que pedir a la medicina o a la mayoría de las obras literarias que nos guíen en una exploración del *doble.* Los médicos se ponen frecuentemente de acuerdo con los enfermos para entretenerse con la abundancia de las formas monstruosas y eliminar los aspectos cruciales de la experiencia, la reciprocidad, la identidad generalizada de la violencia. Fiel al clima de desrealización que triunfa tanto en el estudio de las enfermedades mentales como en el de la experiencia religiosa, psicoanalistas y mitólogos perpetúan los mitos declarando pura y absolutamente *imaginarios* el conjunto de los fenómenos alucinatorios, negándose, en otras palabras, a descubrir el afloramiento de simetrías reales bajo la fantasmagoría delirante. Esta desrealización se sitúa en la prolongación directa del proceso sacralizante que disimula al hombre la humanidad de su violencia: decir que el doble monstruoso es dios y afirmar que es puramente imaginario, significa, a fin de cuentas, llegar al mismo resultado por unos medios diferentes. Es la completa incomprensión de lo religioso que ha asumido, entre nosotros, el relevo de lo religioso en sí, cumpliendo a las mil maravillas la función que antes le correspondía a éste.

Sólo Dostoyevski, que yo sepa, ha descubierto realmente los elementos de reciprocidad concreta detrás del hormigueo de los monstruos, en *El doble* en primer lugar, y después en las grandes obras de la madurez.

En la experiencia colectiva del *doble monstruoso,* las diferencias no aparecen abolidas sino confundidas y mezcladas. Todos los *dobles* son intercambiables, sin que su identidad sea formalmente reconocida. Ofrecen, pues, entre la diferencia y la identidad, el equívoco término medio indispensable para la sustitución sacrificial, para la polarización de la violencia sobre una víctima única que representa todas las demás. El doble monstruoso ofrece a los antagonistas incapaces de verificar que nada les separa, es decir, de reconciliarse, exactamente lo que necesitan para llegar a este mal menor de reconciliación que es la unanimidad *menos uno* de la expulsión fundadora. Es el doble monstruoso, son todos los dobles monstruosos en la persona de uno solo *—el dragón de mil cabezas de las bacantes—* que son objeto de la violencia unánime:

> ¡Aparéceles, toro!
> ¡Muestra, dragón, tus mil cabezas!
> ¡Revélate, deslumbrante león!
> ¡Dale, dale!, joven bacante, arroja riendo el lazo de la muerte, sobre el cazador caído entre la compañía de las ménades.

El descubrimiento del doble monstruoso permite entrever en qué clima de alucinación y de terror se desarrolla la experiencia religiosa primordial. Cuando la histeria violenta ha alcanzado su cumbre, el doble monstruoso surge en todas partes al mismo tiempo. La violencia decisiva se realizará a un tiempo *contra* la aparición supremamente maléfica y bajo su égida. Una profunda calma sucede a la violencia furiosa; las alucinaciones se disipan, la tranquilidad es inmediata; hace todavía más misterioso el conjunto de la experiencia. En un breve momento, todos los extremos se alcanzan,

todas las diferencias se funden; han parecido coincidir una violencia y una paz igualmente sobrehumanas. La experiencia patológica moderna, por el contrario, no supone ninguna catarsis. Sin asimilar ambas experiencias, conviene aproximarlas.

* * *

En numerosos textos literarios antiguos y modernos aparecen referencias al doble, al desdoblamiento, a la visión doble. Nadie ha llegado nunca a descifrarlas. En *Las bacantes,* por ejemplo, el doble monstruoso está por todas partes. Como se ha visto desde el comienzo de la obra, la animalidad, la humanidad y la divinidad están tomadas en una oscilación frenética; a veces se confunde a los animales con los hombres o los dioses, otra, por el contrario, se confunde a los dioses y a los hombres con las bestias. La escena más interesante se desarrolla entre Dionisos y Penteo, justo antes del homicidio de este último, en el preciso momento, por consiguiente, en que el hermano enemigo debe desaparecer detrás del doble monstruoso.

Y es efectivamente lo que ocurre. Penteo habla; el vértigo dionisíaco se ha apoderado de él; *ve doble*:

> PENTEO. — Y yo creo ver dos soles,
> dos veces Tebas y el muro de siete puertas.
> A ti te veo como un toro que me precede,
> y dos cuernos, por lo que me parece, te salen de la cabeza.
> DIONISOS. — Ves exactamente lo que debes ver.

En este extraordinario pasaje, el tema del doble aparece en primer lugar bajo una forma completamente exterior al sujeto, como visión doble de objetos inanimados, vértigo generalizado. Sólo disponemos todavía de unos elementos alucinatorios; forman parte seguramente de la experiencia, pero no la agotan, ni siquiera reproducen su parte esencial. A medida que avanzamos, el texto se hace más revelador: Penteo asocia la visión doble a la del monstruo. Dionisos es simultáneamente hombre, dios, toro; la referencia a los cuernos del toro establece un puente entre los dos temas; los *dobles* siempre son monstruosos; los monstruos siempre están desdoblados.

Aún son más notables las palabras de Dionisos: *Ves exactamente lo que debes ver.* Al ver doble, al ver al propio Dionisos como un monstruo señalado por el doble sello de la dualidad y de la bestialidad, Penteo se conforma a las reglas inmutables del juego en el que está atrapado. Presunto dueño de este juego, el dios comprueba que todo se desarrolla de acuerdo con el plan concebido por él. Este plan coincide, claro está, con

el proceso que acabamos de descubrir, con la aparición del *doble monstruoso* en el paroxismo de la crisis, justo antes de la resolución unánime.

Las pocas líneas que acabamos de citar todavía son más interesantes si las relacionamos con el pasaje siguiente. Esta vez ya no nos encontramos con la alucinación ni con el vértigo, sino con la realidad del *doble,* de la identidad de los antagonistas, muy explícitamente formulada. Penteo sigue dirigiéndose a Dionisos:

> ¿A quién parecerme, dime? ¿Debo tener la actitud
> de Ino, o de Agavé, puesto que es mi madre?
> DIONISOS. — Me parece verlas al verte.

La identidad, es decir, la verdad, sólo se introduce a favor de la semejanza familiar, y del disfraz de Penteo. Es cierto, pero ¿quién no verá aquí que se trata de una cosa muy diferente? Lo que pasa a ser manifiesto es la identidad de todos los *dobles*, la de la víctima propiciatoria y de la comunidad que la expulsa, la del sacrificador y del sacrificado. Todas las diferencias son abolidas. *Creo verlas al verte.* Es el mismo dios quien confirma una vez más los datos esenciales del proceso del que pasa por ser instigador, con el cual, a decir verdad, se confunde.

* * *

Otro texto que nos parece indispensable mencionar a propósito del doble monstruoso es la obra de Empédocles, que describe un nacimiento de los monstruos del que nunca ha llegado a proponerse una interpretación satisfactoria. Si los ciclos que describe el filósofo corresponden a los mundos culturales engendrados por la violencia fundadora, mantenidos por el rito y destruidos por una nueva crisis sacrificial, no es posible poner en duda que el nacimiento de los monstruos evoca la aparición del *doble monstruoso.* El movimiento cíclico es atribuido por el pensador a la alternancia de dos fuerzas fundamentales, el amor y el odio. El nacimiento de los monstruos se efectúa por atracción de lo mismo por lo mismo bajo el efecto no del amor sino del odio, antes del nacimiento de un nuevo mundo:

> 57 — Entonces comenzaron a germinar unas cabezas sin cuello y unos brazos separados de su cuerpo echaron a andar, y unos ojos carentes de frentes, planetas (del mundo del Odio).
> 58 — Privados de cuerpos, los miembros, bajo el imperio del Odio, iban de aquí para allá, desunidos, deseosos de unirse.
> 59 — Pero tan pronto como una divinidad se hubo unido a la otra más estrechamente, vióse ajustarse los miembros, al azar

de los encuentros, y otros, en incesante aumento, prosiguieron la cadena;

60 — Seres con los pies giratorios durante el paso y con innumerables manos.

61 — Otros nacían con dos caras, dos torsos, bueyes con faz humana o, por el contrario, hombres con cráneo de buey, y también los andróginos, con el sexo oculto en la oscuridad.

La interpretación que aquí proponemos coincide con la tendencia actual a rechazar las interpretaciones «físicas» del pensamiento presocrático, siempre arraigadas, a decir verdad, en la idea de que los mitos son fundamentalmente una explicación de los fenómenos naturales. Por superiores que sean, las recientes interpretaciones siguen sin conceder, tal vez, el lugar debido a los elementos religiosos en el pensamiento de Empédocles y de todos los pensadores presocráticos.

La asociación que acabamos de proponer entre el texto de Empédocles y la experiencia del *doble monstruoso* tal vez parezca menos temeraria si la relacionamos con un texto capital de las *Purificaciones* ya citado anteriormente y del que un detalle concreto adquiere ahora todo su significado.

El padre se apodera de su hijo *que ha cambiado de forma*;
mata, orando, al insensato; y el hijo grita,
suplicando a su demente verdugo; pero él no le oye,
y le degüella, preparando en su palacio un abominable festín.
De igual manera, apoderándose el hijo del padre, los hijos de su [madre,
les arrebatan la vida, y devoran una carne que es la suya.

Poco importa, a decir verdad, si hay que tomar este texto al pie de la «letra». Revela, en cualquier caso, la exacerbada atmósfera de crisis sacrificial en la que se elabora la obra de Empédocles. El padre se apodera de su hijo *que ha cambiado de forma*. De igual manera, Agavé mata a su hijo *que ha cambiado de forma*; le confunde con un joven león. Penteo confunde a Dionisos con un toro. Al igual que en *Las bacantes*, vemos aquí como el rito degenera y se desliza en una reciprocidad de una violencia tan demencial que desemboca en el *doble monstruoso*, es decir, en el mismo origen del rito, cerrando una vez más el círculo de las composiciones y descomposiciones religiosas que fascina a los pensadores presocráticos.

* * *

La aparición del *doble monstruoso* no supone una verificación empírica directa, así como tampoco, a decir verdad, el conjunto de los fenómenos subyacentes a toda religión primitiva. Incluso después de los textos que acabamos de citar, el *doble monstruoso* mantiene un aspecto hipotético, al igual que todos los fenómenos asociados al mecanismo de la víctima propiciatoria del que especifica algunos aspectos. El valor de la hipótesis se verifica en la abundancia de los materiales mitológicos, rituales, filosóficos, literarios, etc., que será capaz de interpretar, así como en la calidad de las interpretaciones, en la coherencia que instaura entre unos fenómenos que hasta este momento han permanecido indescifrables y dispersos.

Vamos a añadir otras razones a las que ya intervienen en favor de la presente hipótesis. Cabe esbozar, gracias a ella, una primera interpretación de dos grupos de fenómenos que aparecen entre los más opacos de toda cultura humana: los fenómenos de *posesión* y la utilización ritual de las *máscaras*.

Bajo el término de *doble monstruoso* alineamos todos los fenómenos de alucinación provocados por la reciprocidad ignorada, en el paroxismo de la crisis. El *doble monstruoso* surge ahí donde se encontraban en las etapas anteriores un «Otro» y un «Yo» siempre separados por la diferencia oscilante. Hay dos focos simétricos que emiten casi simultáneamente las mismas series de imágenes. Según *Las bacantes*, observamos dos tipos de fenómenos —y debe haber otros muchos— que pueden sucederse rápidamente, pasar de unos a otros, confundirse más o menos. El sujeto, en *Las bacantes*, percibe en primer lugar las dos series de imágenes como igualmente exteriores a sí mismo; es el fenómeno de la «visión doble». Inmediatamente después, una de las dos series es entendida como «no-yo» y la otra como «yo». Esta segunda experiencia es la del *doble* propiamente dicho. Se sitúa en la prolongación directa de las etapas anteriores. Mantiene la idea de un antagonismo exterior al sujeto, idea esencial para el desciframiento de los fenómenos de *posesión*.

El sujeto verá manifestarse la monstruosidad en él y fuera de él al mismo tiempo. Debe interpretar como buenamente pueda lo que le ocurre y situará necesariamente el origen del fenómeno fuera de él mismo. La aparición es demasiado insólita como para no ser referida a una causa exterior, extraña al mundo de los hombres. La totalidad de la experiencia está dirigida por la alteridad radical del monstruo.

El sujeto se siente penetrado e invadido, en lo más íntimo de su ser, por una criatura sobrenatural que le asedia igualmente desde fuera. Asiste horrorizado a un doble asalto del que es la víctima impotente. No hay defensa posible contra un adversario que se burla de las barreras entre el interior y el exterior. Su ubicuidad le permite al dios, al espíritu o al demonio apoderarse de las almas a su antojo. Los fenómenos llamados de *posesión* no son más que una *interpretación* especial del *doble monstruoso*.

No hay que asombrarse si la experiencia de la posesión se presenta

frecuentemente como una *mimesis* histérica. El sujeto parece obedecer a una fuerza venida de fuera; tiene los movimientos mecánicos de una marioneta. Un personaje se representa en él, el del dios, del monstruo, del otro que está a punto de invadirle. Todos los deseos se confunden en la trampa del modelo-obstáculo que los aboca a la violencia interminable. El *doble monstruoso* se presenta a continuación y en el lugar de todo lo que fascinaba a los antagonistas en los estadios menos avanzados de la crisis; sustituye a todo lo que cada cual desea a un tiempo absorber y destruir, encarnar y expulsar. La posesión no es más que la forma extrema de la alienación al deseo del otro.

El poseído muge como Dionisos, el toro, o finge, león, devorar a los hombres que están a su alcance. Puede encarnar incluso unos objetos inanimados. Es a la vez uno y varios. Vive o revive el trance histérico que precede inmediatamente la expulsión colectiva, la interferencia vertiginosa de cualquier diferencia. Existen cultos de posesión, con sesiones colectivas. En los países colonizados, o en los grupos oprimidos, resulta interesante observar que son a veces las personalidades representantes del poder dominante las que sirven de modelo: el gobernador, el centinela a la puerta del cuartel, etc.

Como todo lo relacionado con la experiencia religiosa primordial, la posesión puede adquirir un carácter ritual. El hecho de que exista una posesión ritual sugiere, indudablemente, que *la primera vez* ha ocurrido realmente algo parecido a una intensa posesión colectiva; eso es, naturalmente, lo que el culto propiamente religioso se esfuerza en reproducir. La posesión ritual es inseparable, de entrada, de los ritos sacrificiales que la coronan. Las prácticas religiosas se suceden en principio en el orden de los acontecimientos que les corresponden en el ciclo de violencia que se trata de reproducir. Es lo que puede observarse, especialmente, en el caso de los sacrificios en los que pueden producirse algunos casos de posesión, entre los dinka por ejemplo.[5] Tan pronto como alcanza una intensidad sufiente, la excitación engendrada por los cantos, las danzas, los simulacros de combate, las imprecaciones rituales, se traduce en unos fenómenos de posesión. Los jóvenes, según Godfrey Lienhardt,[5] son los primeros en verse afectados, seguidos de los adultos, hombres y mujeres que tropiezan en medio de sus compañeros, caen al suelo, se revuelcan a veces por el suelo gruñiendo y lanzando unos gritos desgarradores.

Existen algunos cultos en los que la posesión se supone benéfica, otros en los que pasa por maléfica, y unos últimos en los que se cree a veces benéfica y otras maléfica. Detrás de estas divergencias, existe siempre un problema de interpretación, análogo al que hemos descubierto anteriormente respecto al incesto ritual y a la fiesta. El pensamiento religioso puede estimar bien que hay que repetir fielmente, bien, al contrario, que conviene alejarse sistemáticamente de fenómenos demasiado característicos de la crisis para no mantener una relación ambigua con la violencia liberadora. Los fenómenos de posesión pueden desempeñar unas veces el papel de remedio, y otras el de la enfermedad, y en ocasiones ambos a un tiempo, según las circunstancias y los casos.

5. Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience*.

Cuando los ritos se disgregan, parte de los elementos que entran en su composición tienden a desaparecer, y parte a surgir bajo la forma de entidades independientes, aisladas de su contexto. Como tantos otros aspectos de la experiencia primordial, la posesión puede llegar a ser el objeto principal de las preocupaciones religiosas. Entonces es cuando se constituyen los «cultos de posesión». Las sesiones colectivas desembocan en una inmolación sacrificial que señala su paroxismo.[6] En un estadio todavía más evolucionado, desaparece el mismo sacrificio. Los chamanes se esfuerzan en manipular la posesión con fines mágico-medicinales. Actúan como auténticos «especialistas» de la posesión.

* * *

Existe otra práctica ritual que se ilumina a la luz del doble monstruoso: la utilización de las máscaras.

Las máscaras cuentan entre los accesorios obligados de numerosos cultos primitivos, pero no podemos responder con seguridad a ninguno de los interrogantes que plantea su existencia. ¿Qué representan, para qué sirven, cuál es su origen? Detrás de la gran variedad de estilos y de formas, debe haber una unidad de la máscara a la que somos sensibles aunque no consigamos definirla. Jamás, en efecto, cuando nos encontramos en presencia de una máscara, titubeamos en identificarla en tanto que tal. La unidad de la máscara no puede ser extrínseca. La máscara existe en sociedades muy alejadas espacialmente, completamente ajenas entre sí. No podemos referir la máscara a un centro de difusión único. Se sostiene a veces que la presencia casi universal de las máscaras responde a una necesidad «estética». Los primitivos están sedientos de «evasión»; no pueden prescindir de «crear unas formas», etc. Tan pronto como escapamos al clima irreal de una cierta reflexión sobre el arte, descubrimos que eso no es una explicación verdadera. El arte primitivo tiene un destino religioso. Las máscaras deben servir para algo análogo en todas las sociedades. Las máscaras no son «inventadas». Proceden de un modelo que puede variar, probablemente, de cultura a cultura, pero con la permanencia constante de algunos de sus rasgos. No puede decirse que las máscaras representen el rostro humano, pero casi siempre están vinculadas a él en la medida en que sirven para recubrirlo, reemplazarlo o, de una manera u otra, ponerse en su lugar.

6. Cfr. la descripción del *zar* y del *bori* en el *Dionysos* de Jean-Maire, pp. 119-131.

Ocurre con la unidad y la diversidad de las máscaras lo mismo que con los mitos y los rituales en general. Sólo puede referirse a una experiencia real, común a buena parte de la humanidad y que se nos escapa totalmente.

Al igual que la *fiesta*, en la que desempeña con frecuencia un papel de primer plano, la máscara presenta unas combinaciones de formas y de colores incompatibles con un orden diferenciado que no es, en primer lugar, el de la naturaleza, sino el de la misma cultura. La máscara une al hombre y la bestia, al dios y al objeto inerte. Victor Turner, en uno de sus libros, menciona una máscara *ndembu* que representa a la vez una figura humana y una pradera.[7] La máscara yuxtapone y mezcla unos seres y unos objetos separados por la diferencia. Va más allá de las diferencias, no se contenta con transgredirlas o con borrarlas, las incorpora, las recompone de manera original; coincide, en otras palabras, con el *doble monstruoso*.

Las ceremonias rituales que exigen la utilización de la máscara repiten la experiencia original. Es a menudo en el momento del paroxismo, justo antes del sacrificio, cuando los participantes revisten sus máscaras, aquellas al menos que desempeñan un papel esencial en la ceremonia. Los ritos hacen revivir a estos participantes todos los papeles que sus antepasados han desempeñado sucesivamente en el curso de la crisis original. Hermanos enemigos en un comienzo, en los simulacros de combate y las danzas simétricas, los fieles desaparecen a continuación detrás de sus máscaras para metamorfosearse en *dobles monstruosos*. La máscara no constituye una aparición *ex nihilo*: transforma la apariencia normal de los antagonistas. Las modalidades de la utilización ritual, la estructura en cuyo seno se inserta la máscara, son más reveladoras, en la mayoría de los casos, que todo lo que sus usuarios pueden llegar a decir acerca de ellas. Si la máscara está hecha para disimular todos los rostros humanos en un momento determinado de la secuencia ritual, se debe a que *la primera vez* las cosas ocurrieron así. Hay que reconocer en la máscara una interpretación y una representación de los fenómenos que hemos descrito un poco antes de manera puramente teórica.

No hay que preguntarse si las máscaras siguen representando unos hombres, o ya unos espíritus, unos seres sobrenaturales. Esta cuestión sólo tiene sentido en el seno de categorías tardías, engendradas por una diferenciación más avanzada, es decir, por el desconocimiento creciente de los fenómenos que la utilización ritual de la máscara permite, por el contrario, reconstituir. La máscara se sitúa en la frontera equívoca entre lo humano y lo «divino», entre el orden diferenciado a punto de disgregarse y su futuro indiferenciado que también es la reserva de toda diferencia, la totalidad monstruosa de la que surgirá un orden renovado. No hay que formularse preguntas acerca de la «naturaleza» de la máscara; corresponde a su naturaleza no tenerla, porque las tiene todas.

7. *The Forest of Symbols; Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, N. Y. y Londres, 1970), p. 105.

Al igual que la fiesta y todos los demás ritos, la tragedia griega sólo es inicialmente una representación de la crisis sacrificial y de la violencia fundadora. Así pues, la utilización de la máscara en el teatro griego no exige ninguna explicación especial; no se diferencia en absoluto de las restantes utilizaciones. La máscara desaparece cuando los monstruos vuelven a ser hombres, cuando la tragedia olvida completamente sus orígenes rituales, lo que no quiere decir, probablemente, que haya dejado de jugar un papel sacrificial en el sentido amplio de esta palabra. Al contrario, ha sustituido por completo el rito.

VII

FREUD Y EL COMPLEJO DE EDIPO

Entre el deseo mimético cuyo juego hemos esbozado en el capítulo anterior y los análisis del complejo de Edipo en la obra de Freud, hay tantas analogías como diferencias. El esquema que aquí hemos propuesto desprende una fuente inagotable de conflictos. La tendencia mimética convierte al deseo en la copia de otro deseo y desemboca necesariamente en la rivalidad. Esta necesidad, a su vez, fija el deseo sobre la violencia ajena. A primera vista, Freud parece extraño a este resorte conflictual; pasa, por el contrario, muy cerca de él y una lectura atenta puede mostrar por qué no lo ha recogido.

La naturaleza mimética del deseo constituye un polo del pensamiento freudiano, un polo cuya fuerza de atracción está muy lejos de ser suficiente para que todo gravite en torno a él. Las intuiciones que se refieren al mimetismo rara vez alcanzan a desarrollarse; constituyen una dimensión difícilmente visible en el texto; aroma demasiado sutil, tiende a disiparse y a evaporarse cada vez que hay transmisión de la doctrina, vaya ésta del propio Freud a sus discípulos o incluso de un texto de Freud a un texto más tardío. No hay que asombrarse de que el psicoanálisis posterior se haya alejado completamente de las intuiciones que nos interesan. Las facciones más opuestas están tácitamente de acuerdo en esta operación de limpieza. Lo están los que rechazan todo lo que estorba una sistematización escolar del freudismo y también los que, aun proclamando su fidelidad, eliminan discretamente lo más claro y lo más concreto de los análisis de Freud como teñido de «psicologismo».

La concepción mimética jamás está ausente de Freud, pero nunca llega a triunfar; su influencia se ejerce en sentido contrario a la insistencia freudiana en favor de un deseo rígidamente objetual, en otras palabras, de una inclinación libidinal hacia la madre que constituye el otro polo del pensamiento freudiano sobre el deseo. Cuando la tensión entre ambos

principios llega a ser demasiado fuerte, siempre se resuelve en favor del segundo polo, tanto en el caso del propio Freud como en el de sus discípulos. La intuición del deseo mimético alimenta toda una serie de conceptos cuya definición permanece ambigua, además de inseguro su estatuto y precaria su función. Entre las nociones que extraen su fuerza de un mimetismo mal desprendido, algunas pertenecen al grupo de las *identificaciones*. De todos los modos de la identificación freudiana, el más olvidado, en nuestros días, y sin embargo el primero en verse definido en el capítulo VII de *Psicología colectiva y análisis del yo,* titulado «La identificación», tiene por objeto al padre:

> «El niño manifiesta un gran interés por su padre; quisiera convertirse y ser lo que él es, sustituirlo en todos los aspectos. Digámoslo tranquilamente: de su padre hace su ideal. Esta actitud respecto al padre (o a cualquier otro hombre en general) no tiene nada de pasiva ni de femenina; es esencialmente masculina. Concuerda perfectamente con el complejo de Edipo, que contribuye a preparar.»

Hay una manifiesta semejanza entre la identificación con el padre y el deseo mimético definido anteriormente: tanto una como otro consisten en elegir un modelo. Esta elección no está determinada por las relaciones familiares; puede dirigirse hacia cualquier hombre que ocupe, junto al hijo, al alcance de su mirada, el lugar normalmente destinado al padre en nuestra sociedad, el de modelo.

En el capítulo anterior hemos precisado que el modelo señala al discípulo el objeto de su deseo deseándolo él mismo. Esta es la razón de que afirmemos que el deseo mimético no está arraigado en el sujeto ni en el objeto, sino en un tercero que se desea a sí mismo y cuyo deseo imita el sujeto. No aparece nada tan explícito en el texto que acabamos de citar. Pero no podemos ahondar un poco en este texto sin desembocar en nuestra propia definición. Freud afirma que la identificación no tiene nada de pasivo ni de femenino. Una identificación pasiva y femenina conduciría al hijo a constituirse en objeto del deseo paterno. ¿En qué puede consistir la identificación activa y viril de que aquí se habla? O bien no tiene ninguna realidad, o bien se concreta en un deseo de objeto. La identificación es un deseo de ser que intenta naturalmente realizarse por medio de un poseer, o sea, por la apropiación de los objetos del padre. El hijo, escribe Freud, intenta sustituir al padre a todos los respectos; intenta, pues, sustituirlo en sus deseos, desear lo que él desea. La demostración de que Freud ve así las cosas, por lo menos implícitamente, nos la ofrece con la última frase: «[La identificación] concuerda perfectamente con el complejo de Edipo que *contribuye a preparar.*» Pues bien, o esta frase no significa nada o sugiere que la identificación orienta el deseo hacia los objetos del padre. Existe aquí una indudable tendencia a subordinar cual-

quier deseo filial a un efecto de *mimesis*. Ya aparece, por consiguiente, un conflicto latente, en el pensamiento de Freud, entre esta *mimesis* de la identificación paterna y el arraigo objetual del deseo, la autonomía de la inclinación libidinal hacia la madre.

Este conflicto se hace mucho más evidente en la medida en que la identificación con el padre nos es presentada como absolutamente previa, *anterior a cualquier elección de objeto*. Freud insiste acerca de este punto, en las primeras frases de un análisis que se desarrollará en una explicación del complejo de Edipo en su conjunto, siempre en el mismo capítulo VII de *Psicología colectiva y análisis del yo*. Después de la identificación con el padre surge la inclinación libidinal hacia la madre, que aparece y se desarrolla inicialmente, nos dice Freud, de manera independiente. Diríase, en esta fase, que el deseo por la madre tiene dos orígenes. El primero es la identificación con el padre, el mimetismo. El segundo es la *libido* fijada directamente sobre la madre. Ambas fuerzas actúan en el mismo sentido y sólo pueden reforzarse mutuamente. Y es exactamente lo que Freud nos precisa al cabo de unas líneas. Después de haber evolucionado independientemente durante algún tiempo, la identificación y la inclinación libidinal «entran en contacto» y la inclinación libidial *experimenta un refuerzo*. Aparece ahí una consecuencia muy natural y muy lógica si se interpreta la identificación como acabamos de hacerlo, en el sentido de una *mimesis* referida al deseo paterno. Es difícil admitir, o incluso concebir, otra interpretación; todas las indicaciones que acabamos de comentar pasarían a ser, en su ausencia, tan incomprensibles y absurdas como racionales y coherentes son iluminadas por ella.

No pretendemos en absoluto hacer decir a Freud lo que nunca ha dicho. Afirmamos, por el contrario, que el camino del deseo mimético se abre delante de Freud y que *Freud se niega a introducirse por él*. Para comprobar su desvío, basta con leer la definición del complejo de Edipo propiamente dicho. Sigue casi inmediatamente al paso que acabamos de citar:

> «El niño descubre que el padre le obstaculiza el camino hacia la madre; su identificación con el padre adquiere gracias a este hecho un matiz hostil y acaba por confundirse con el deseo de sustituir al padre, incluso junto a la madre. La identificación es, por otra parte, ambivalente desde el comienzo.»

Existe, pues, en este texto una indicación, por lo menos, que debe sorprendernos inmediatamente: cuando el hijo se enfrenta con el obstáculo paterno, escribe Freud, su identificación acaba por confundirse con el deseo de sustituir al padre *incluso junto a la madre*. Este *incluso junto a la madre* es bastante extraordinario. Freud ha definido anteriormente la identificación como deseo de sustituir al padre, y así exactamente es como vuelve a definirla. ¿Hay que creer que la madre está explícita o implícitamente excluida de este programa? Si nos referimos a la definición de la identificación, comprobamos que Freud no ha dicho ni sugerido nada semejante, antes al contrario. Recordemos este texto: «El niño manifiesta un gran interés por su padre; quisiera convertirse y ser lo que él es, sustituirlo *a todos los respectos*.»

El lector poco atento comenzará por imaginar que el *incluso junto a la madre* es un descuido. Si, en el estadio de la identificación, el hijo ya quería sustituir al padre *a todos los respectos*, es absolutamente evidente que quería sustituirlo *incluso junto a la madre*, por lo menos implícitamente. Detrás de esta ligera inconsecuencia se disimula, sin embargo, algo muy importante. Como acabamos de ver, no es posible precisar el pensamiento de Freud sobre la identificación, sin hacerlo desembocar en un esquema mimético que convierte al padre en el modelo del deseo; el padre es quien señala al hijo lo deseable deseándolo él mismo; así que no puede dejar de señalar, entre otras cosas, ...a la madre. Pese a que todo contribuye a reforzar el sentido de esta interpretación, Freud no la formula jamás; es posible que nunca se le haya realmente ocurrido, pero no podía estar muy lejos de hacerlo al comienzo del capítulo VII. Después de haber sugerido implícitamente, al escribir *incluso junto a la madre*. Este es el secreto sentido de *incluso junto a la madre*: esta parte de frase neutraliza retrospectivamente cualquier interpretación mimética de la identificación, por lo menos en lo que se refiere al objeto esencial, la madre.

La voluntad de apartar los elementos miméticos que comenzaban a abundar en la vecindad del Edipo se demuestra en unos textos más tardíos en los que aparece de manera más precisa. He aquí, por ejemplo, la definición del complejo de Edipo en *El Yo y el ello*:

> «Desde hora muy temprana, el niño concentra su libido sobre su madre, ...en cuanto al padre, el niño se asegura un dominio sobre él aprovechando la identificación. Estas dos actitudes coexisten durante cierto tiempo, hasta que habiéndose reforzado los deseos sexuales con respecto a la madre, y después de haberse dado cuenta el niño de que el padre constituye un obstáculo para la realización de tales deseos, nace el *complejo de Edipo*. La identificación con el padre adquiere entonces un carácter de hostilidad, engendra el deseo de eliminar al padre y de sustituirle junto a la madre. A partir de este momento, la actitud con respecto al padre pasa a ser ambivalente. Diríase que la ambivalencia, que estaba desde el principio implicada en la identificación, se convierte en manifiesta.»

A primera vista, se tiene la impresión de que no es más que un fiel resumen de los análisis de la *Psicología colectiva y análisis del yo*. Una lectura más atenta revela unas diferencias que parecen mínimas pero que, en realidad, son muy importantes. Nuestro análisis anterior permite mos-

trarlo porque ha puesto de relieve los elementos miméticos del primer texto; son estos mismos elementos, ya oscuramente arrinconados en la primera definición del complejo, los que Freud acaba, aquí, de eliminar.

En el primer texto, Freud insistía acerca de la anterioridad de la identificación con el padre. En el segundo, no renuncia explícitamente a esta doctrina, pero lo que menciona en primer lugar es la inclinación libidinal hacia la madre, y ya no la identificación. Nos impide, en suma, imaginar que una sola y misma fuerza, la voluntad de sustituir al padre *a todos los respectos,* alimenta la identificación con el modelo y la orientación del deseo hacia la madre.

La prueba de que la inversión del orden original no es fortuita viene dada porque inmediatamente después se reproduce y con las mismas consecuencias. Aparece de nuevo en el segundo texto, justo antes de la formación del «complejo», el «reforzamiento» de la inclinación libidinal, pero en lugar de presentar este reforzamiento como el resultado de un primer contacto con la identificación, Freud invierte el orden de los fenómenos, lo que excluye formalmente el vínculo de causa a efecto sugerido por el primer texto. El reforzamiento de la *libido* pasa a ser algo completamente inmotivado. El efecto se mantiene pero va precedido por su causa, por lo que ni uno ni el otro concuerdan en absoluto. Como se ve, *El Yo y el ello* acaba con todos los efectos miméticos, pero a costa de las mejores intuiciones de *Psicología colectiva y análisis del yo,* incluso a costa de una cierta incoherencia.

¿Por qué Freud actúa de este modo? El mejor medio de responder a esta pregunta es perseverar en el camino que rechaza. Hay que preguntarse adónde llegaría Freud si se abandonara a estos efectos miméticos que surgen en los primeros análisis y que desaparecen como por hechizo en el momento en que la definición del complejo se pone directamente en acción. Hay que volver, pues, a la frase secretamente contradicha y anulada por el *incluso junto a la madre.* Identificarse con el padre, nos ha dicho Freud, significa en primer lugar sustituir al padre. El niño «quisiera convertirse y ser lo que él es, *sustituirle a todos los respectos*».

Para excluir a la madre de este *a todos los respectos,* habría que suponer que el hijo ya conoce la «ley», y que se conforma con ella antes de haber tenido la menor indicación a su respecto, puesto que es, en principio, la interposición del padre lo que le enseñará esta «ley». Para excluir a la madre, sería necesario que el «complejo» ya se hubiera producido, en suma. Queda claro, por consiguiente, que hay que incluir a la madre y es lo que Freud hizo al principio. La vaga universalidad de la frase de Freud: «El hijo quiere sustituir al padre *a todos los respectos*», es muy apropiada pues el hijo no puede tener un conocimiento claro y diferenciado de los objetos del padre, incluida la madre, en tanto que ella es el objeto del padre. Si el hijo se dirige hacia los objetos del padre, en suma, es porque se guía en todas las cosas por el modelo que se ha dado, y este modelo se dirige obligatoriamente hacia *sus* objetos, tanto aquellos que ya son suyos como aquéllos de los que piensa apropiarse. El movimiento del discípulo hacia los objetos del modelo, incluida la madre, ya se inicia en la identificación, está incluido en la misma idea de identificación tal como la define Freud. Lejos de desalentar esta interpretación, diríase que Freud, al principio, hace cuanto puede por alentarla.

Puesto que el discípulo y el modelo se encaminan hacia el mismo objeto, se producirá un enfrentamiento entre el discípulo y el modelo. Subsiste la rivalidad «edípica», pero adquiere una significación totalmente diferente. Está predeterminada por la elección del modelo; por consiguiente, no tiene nada de fortuita, pero tampoco tiene nada que ver con una voluntad de usurpación en el sentido habitual de la palabra. Es con absoluta «inocencia» que el discípulo se dirige hacia el objeto de su modelo, que quiere sustituir al padre *incluso junto a la madre* sin segundas intenciones. Obedece al imperativo de imitación que le es transmitido por todas las voces de la cultura y por el propio modelo.

Si se piensa un poco en la situación del discípulo respecto al modelo, se entenderá sin esfuerzo que la rivalidad llamada «edípica», reinterpretada en función de la concepción radicalmente mimética, debe provocar lógicamente unas consecuencias a la vez muy semejantes y bastante diferentes de las que Freud atribuye a su «complejo».

Hemos definido anteriormente los efectos de la rivalidad mimética. Y hemos afirmado que siempre culminaban, a fin de cuentas, en la violencia recíproca. Pero esta reciprocidad es el resultado de un proceso. Si hay un estadio, en la existencia individual, en que la reciprocidad todavía no aparezca, en que las represalias permanezcan impasibles, es precisamente el estadio de la infancia, en las relaciones entre los adultos y los niños. Esto es lo que hace que la infancia sea tan vulnerable. El adulto está preparado para prever la violencia y replica a la violencia con la violencia, responde inmediatamente en los mismos términos; el niño, por el contrario, jamás ha estado expuesto a la violencia, y por ello se aproxima sin la menor desconfianza hacia los objetos de su modelo. Sólo el adulto puede interpretar los movimientos del niño como un deseo de usurpación; lo hace en el seno de un sistema cultural que todavía no es el del niño, a partir de significaciones culturales de las que el niño no tiene la menor idea.

La relación modelo/discípulo excluye por definición la igualdad que haría concebible la rivalidad en la perspectiva del discípulo. Este discípulo está en la posición del fiel respecto a la divinidad; imita sus deseos, pero es incapaz de reconocer en ellos algo análogo al suyo propio; no entiende, en suma, que pueda «competir» con su modelo, constituir para él una amenaza. Si esto es cierto incluso en el caso de los adultos, debe serlo mucho más en el caso del niño, del deseo mimético original.

Cerrada la primera puerta, obstruido el primer acceso, el primer *no* del modelo, aunque sea muy suave, aunque esté rodeado de todo tipo de precauciones, corre el peligro de aparecer como una excomunión mayor,

una expulsión a las tinieblas exteriores. Esta es la causa de que la primera vez el niño sea incapaz de responder a la violencia con la violencia, de que carezca de toda experiencia de la violencia, y de que el primer obstáculo suscitado por el *double bind* mimético amenace con suscitar en él una impresión indeleble. El «padre» prolonga en filigrana los movimientos apenas iniciados por el hijo y comprueba sin esfuerzo que éste se dirige en línea recta hacia el trono y hacia la madre. El deseo del parricidio y del incesto no puede ser una idea del niño; es, evidentemente, la idea del adulto, la idea del modelo. En el mito es la idea que el oráculo susurra a Layo, mucho antes de que Edipo sea capaz de desear lo más mínimo. Es también la idea de Freud y no es menos falsa que en el caso de Layo. El hijo siempre es el último en saber que camina hacia el parricidio y el incesto, pero los adultos, esos buenos apóstoles, están ahí para informarle.

Si la primera interposición del modelo entre el discípulo y el objeto constituye a la fuerza una experiencia especialmente «traumatizante», es porque el discípulo es incapaz de efectuar la operación intelectual que el adulto, y en especial el propio Freud, le atribuye. Es porque no tiene conciencia del modelo como rival, porque no tiene deseo de usurpación. El discípulo, incluso adulto y con mayor razón todavía niño, es incapaz de descifrar la rivalidad como rivalidad, simetría, igualdad. Confrontado con la cólera del modelo, el discípulo es obligado en cierto modo a elegir entre sí mismo y este modelo. Y es muy evidente que elegirá el modelo. La cólera del ídolo debe estar justificada, y sólo puede estarlo por la insuficiencia del discípulo, por su desmerecimiento secreto que obliga al dios a prohibir el acceso del *sancta sanctorum,* de cerrar la puerta del paraíso. Lejos de disiparse, pues, el prestigio de la divinidad, ahora vengadora, se verá reforzado. El discípulo se cree culpable sin saber exactamente de qué se le juzga; indigno, piensa, de poseer el objeto que desea; este objeto le parecerá, por tanto, más deseable que nunca. La orientación del deseo hacia los objetos protegidos por la violencia del *otro* ha comenzado. Es muy posible que el vínculo que aquí se establece entre lo deseable y la violencia jamás llegue a desanudarse.

Freud, por su parte, quiere mostrar que las primeras relaciones entre el niño y sus padres, al nivel del deseo, dejan una huella indeleble, pero consigue lo contrario porque descarta a fin de cuentas los efectos miméticos cuyas posibilidades, apenas entrevistas, le habían tentado inicialmente. ¿Cómo lo remediará, por consiguiente? Releamos la frase esencial de *Psicología colectiva y análisis del yo*:

El niño descubre que el padre le obstaculiza el camino hacia la madre; su identificación con el padre adquiere gracias a este hecho un matiz hostil y acaba por confundirse con el deseo de sustituir al padre, incluso junto a la madre.

De creer a Freud, el niño no sentiría la menor dificultad en reconocer en su padre un rival en el sentido del vodevil tradicional, un pesado, un *terzo incommodo*. Aunque no fuera la imitación del deseo paterno lo que provocara la rivalidad, el hijo debiera permanecer ciego al hecho de que sólo se trata, precisamente, de una rivalidad. La observación cotidiana de sentimientos tales como la envidia y el deseo muestra que los antagonistas adultos jamás consiguen prácticamente reducir su antagonismo a un simple hecho de la rivalidad. Freud confiere aquí al niño unos poderes de discernimiento no ya iguales sino muy superiores a los de los adultos.

Entiéndasenos correctamente; la inverosimilitud que aquí denunciamos no tiene nada que ver con los presupuestos que Freud nos pide que aceptemos, con la atribución al niño, entre otras cosas, de un deseo libidinal análogo al de los adultos. En el mismo interior del sistema compuesto por los postulados freudianos, la atribución al hijo de una *clara conciencia* de la rivalidad constituye una clamorosa inverosimilitud.

Se nos opondrá aquí el argumento contundente de todas las ortodoxias médicas, los famosos «datos clínicos». Frente a la autoridad del hombre de la bata blanca, el profano no tiene más que inclinarse. Los textos que comentamos no se basan en ningún dato clínico especial. Su carácter especulativo es evidente. No hay que sacralizarlos como hacen unos, ni arrinconarlos subrepticiamente como hacen tantos otros. En ambos casos, nos privamos de intuiciones muy preciosas —aunque el objeto real no sea siempre el que Freud piensa alcanzar— y renunciamos al espectáculo fascinante que constituye la mente de Freud sorprendida en pleno trabajo, los titubeos del pensamiento freudiano.

Sabemos que los «datos clínicos» tienen las espaldas anchas pero su complacencia tiene unos límites. No podemos pedirles que atestigüen en favor de una *conciencia*, por breve que sea, del deseo parricida e incestuoso. Como esta conciencia no es observable en ninguna parte, Freud, para deshacerse de ella cuanto antes, se ve obligado a recurrir a unas nociones tan embarazosas y sospechosas como el inconsciente y el rechazo.

Llegamos aquí al centro de nuestra crítica de Freud. El elemento mítico del freudismo no reside en absoluto, como se ha afirmado durante tanto tiempo, en la no-conciencia de los datos esenciales que determinan la psique individual. Si nuestra crítica recogiera este tema cabría alinearla entre las críticas retrógradas del freudismo, cosa que, en cualquier caso, no se dejará de hacer, pero utilizando para ello una cierta dosis de mala fe: lo que reprochamos a Freud, en última instancia, es que permanezca indefectiblemente vinculado, pese a las apariencias, a una filosofía de la conciencia. El elemento mítico del freudismo es la *conciencia* del deseo parricida e incestuoso, conciencia relámpago probablemente, entre la noche de las primeras identificaciones y la del inconsciente, pero conciencia real pese a todo, conciencia a la que Freud no quiere renunciar, lo que le obliga a traicionar cualquier lógica y todo tipo de verosimilitud, la primera vez para hacer posible esta conciencia y la segunda para anularla, imaginando el inconsciente receptáculo y el sistema de bombas aspirantes

e impelentes que conocemos. Yo rechazo este deseo del parricidio y del incesto porque antes lo he querido realmente. *Ergo sum.*

Lo que hay de más notable en este momento de conciencia clara sobre el cual pretende Freud fundar toda vida psíquica, es que es perfectamente inútil; sin él, en efecto, se encuentra la intuición esencial de Freud, que es la de un elemento crítico y potencialmente catastrófico en las primeras relaciones entre el niño y sus padres o más generalmente entre el deseo-discípulo y el deseo-modelo. No solamente no se pierde nada de lo esencial sino que todo lo que encontramos, lo encontramos bajo una forma y en un contexto cuyas ventajas sobre el «complejo» freudiano son considerables.

No nos proponemos penetrar realmente en un terreno que nos llevaría demasiado lejos, pero no se puede negar que la concepción radicalmente mimética del deseo abre a la teoría psiquiátrica una tercera vía, tan alejada del inconsciente receptáculo del freudismo como de toda filosofía de la conciencia disfrazada de psicoanálisis existencial. Esta vía escapa, en especial, al fetiche de la *adaptación* sin caer en el fetiche simétrico e inverso de la *perversidad* que caracteriza una buena parte del pensamiento contemporáneo. El individuo «adaptado» es el que consigue atribuir a las conminaciones contradictorias del *double bind* —sé como el modelo, no seas como el modelo— dos ámbitos de aplicación diferentes. El adaptado comparte lo real con el fin de neutralizar el *double bind.* Es lo que hacen igualmente los órdenes culturales primitivos. En el origen de cualquier adaptación individual o colectiva, está el escamoteo de una cierta violencia arbitraria. El adaptado es el que realiza por sí mismo este escamoteo o que consigue acomodarse a él, si ya ha sido realizado para él por el orden cultural. El inadaptado no se acomoda. La «enfermedad mental» [1] y la rebelión, así como la crisis sacrificial a la que se asemejan, entregan el individuo a unas formas de mentira y de violencia mucho peores probablemente que la mayoría de las formas sacrificiales idóneas para realizar el escamoteo en cuestión, pero en cualquier caso más *verídicas.* En el origen de numerosos desastres psíquicos está una sed de verdad obligatoriamente ignorada por el psicoanálisis, una protesta oscura pero radical contra la violencia y la mentira inseparables de *cualquier orden humano.*

Una psiquiatría que ya no oscilara entre el anodino conformismo de la adaptación y los falsos escándalos que comienzan con la asunción mítica por el niño de un deseo del parricidio y del incesto, lejos de recaer en la insulsez idealista alcanzaría algunas grandes intuiciones tradicionales que no tienen nada de «tranquilizadoras». En la tragedia griega, por ejemplo, al igual que en el Antiguo Testamento, el hijo *mejor* coincide, por regla general, con el *peor.* Es Jacob y no Esaú, es el hijo pródigo y no el fiel, es Edipo... El hijo mejor imita con una pasión que convierte del padre

1. Las comillas significan que el propio concepto de «enfermedad mental» está en discusión, como en la obra de algunos médicos contemporáneos.

para él, a él para el padre, en el obstáculo con el que ambos chocan una y otra vez incesantemente, la piedra de toque que el mediocre consigue esquivar mejor.

Se nos argüirá que todo esto es ajeno a un pensamiento freudiano directamente conectado con una fuente de luz de la que carecemos de toda idea. Se nos argumentará que el *double bind* mimético es completamente ajeno a la concepción freudiana, que el doble imperativo contradictorio postulado por nosotros como esencial: *haz como el padre, no hagas como el padre* nos lleva hacia unas orillas que ya nada tienen de psicoanalíticas.

Esto muestra perfectamente que el pensamiento de Freud es demasiado importante para quedar abandonado al psicoanálisis. La pista que seguimos no es imaginaria. Para asegurarse de ello, basta con consultar, siempre en *El Yo y el ello,* la definición de *Superego* o *yo ideal.* Las relaciones del *Superego* con el *ego* no se limitan, escribe Freud, «a dirigirle el consejo: «Sé así» (como tu padre), sino que implican también la prohibición: «No seas así» (como tu padre); en otras palabras: «No hagas todo lo que él hace; muchas cosas están reservadas exclusivamente para él».

¿Quién se atreve a sostener, delante de este texto, que Freud es ajeno al *double bind*? No sólo Freud entiende perfectamente bien este mecanismo sino que lo sitúa allí donde hay que situarlo para realizar todas sus potencialidades, cosa que no siempre ocurre en los debates recientes. La definición del Superego supone una cosa muy distinta de la conciencia mítica de la rivalidad; se basa evidentemente en la identidad del modelo y del obstáculo, una identidad que el discípulo no alcanza a descubrir. El *Superego* no es otra cosa que la recuperación de la identificación con el padre, situada ahora ya no *antes* del complejo de Edipo sino *después.* Como hemos visto, Freud no ha suprimido realmente esta identificación previa, posiblemente porque no le gusta rectificar, pero la ha rechazado irónicamente a un segundo plano, amputándole su carácter primordial. De todas maneras, ahora es *después* del complejo que la identificación con el padre debe operar todos sus efectos; se ha convertido en el *Superego.*

Si se piensa en la definición que acabamos de leer, descubrimos que no sólo puede leerse en la óptica del *double bind* mimético, sino que no puede leerse en la óptica postulada por Freud, la de un complejo de Edipo «rechazado», o sea, un deseo parricida e incestuoso que primeramente ha sido consciente y luego ha dejado de serlo.

Para concebir los dos mandamientos contradictorios del *Superego,* en el clima de incertidumbre y de ignorancia implicado por la descripción freudiana, debemos imaginar una primera imitación, ardiente y fiel, pagada por una desgracia tanto más sorprendente a los ojos del hijo en la medida en que se inscribe en el contexto de este ardor y de esta fidelidad. La conminación positiva: «Sé como tu padre» parece cubrir la totalidad del campo de las actividades paternas. Nada en esta primera conminación anuncia ni sobre todo permite interpretar la conminación contraria que le

sucede inmediatamente: «No seas como el padre», la que también parece cubrir la totalidad del campo de lo posible.

Se percibe la ausencia de cualquier principio de diferenciación; esta ignorancia es terrible; el hijo se pregunta en qué ha faltado; intenta definir para las dos conminaciones unos terrenos separados de aplicación. No da la menor impresión de un transgresor; no ha infringido una ley que conocía; intenta conocer la ley que permitiría definir su comportamiento como transgresión.

¿Qué hay que deducir de esta definición? ¿Por qué Freud recomienza a jugar con los mismos efectos de *mimesis* que rechaza en el estadio del Edipo, después de haberse sentido inicialmente tentado por ellos? Sólo hay visiblemente una única respuesta para esta pregunta. Freud no quiere renunciar en absoluto a los efectos de *mimesis* que espejean en torno a la identificación. Vuelve a ellos en el *Superego*. Pero la definición del Superego sigue casi inmediatamente, en *El Yo y el ello,* la segunda definición del complejo de Edipo citada anteriormente, la que, precisamente, está completamente purificada de los efectos miméticos que la acechaban en *Psicología colectiva y análisis del yo.* Es posible, pues, reconstruir la evolución del pensamiento freudiano entre *Psicología colectiva...* que data de 1921 y *El Yo y el ello* que data de 1923. En la primera obra, Freud ha creído inicialmente posible conciliar los efectos miméticos con la idea básica, con el complejo de Edipo. A eso se debe que las intuiciones ligadas a la concepción mimética salpiquen las reflexiones de esta primera obra. Parece que en el transcurso mismo de su redacción, Freud ha comenzado a presentir la incompatibilidad de los dos temas. Esta incompatibilidad es perfectamente real. La concepción mimética desprende el deseo de cualquier objeto; el complejo de Edipo arraiga el deseo en el objeto maternal; la concepción mimética elimina cualquier conciencia e incluso cualquier deseo real del parricidio y del incesto; la problemática freudiana está enteramente basada, al contrario, en esta conciencia.

Evidentemente, Freud está totalmente decidido a concederse su «complejo». Cuando tiene que optar entre los efectos miméticos y un deseo parricida e incestuoso plenamente desarrollado, elige decididamente este último. Eso no quiere decir que renuncie a explorar las prometedoras posibilidades de la *mimesis.* Lo que tiene de admirable Freud es precisamente que nunca renuncia a nada. Cuando suprime los efectos de la *mimesis,* es simplemente para impedir que subviertan la versión oficial del complejo. Quiere resolver de una vez por todas el problema del Edipo para sentirse libre de jugar con los efectos de la *mimesis.* Una vez ha dejado el complejo de Edipo a sus espaldas, quisiera recuperar las cosas en el punto en que estaban *antes* del complejo.

En suma, Freud ha intentado inicialmente desarrollar el complejo de Edipo sobre la base de un deseo mitad objetual, mitad mimético. De allí la extraña dualidad de la identificación con el padre y de la inclinación libidinal con la madre en la primera e incluso la segunda versión del Edipo.

El fracaso de este compromiso es lo que empuja a Freud a fundar el Edipo sobre un deseo puramente objetual y a reservar los efectos miméticos para otra formación psíquica, el Superego.

La dualidad de las «instancias» constituye un esfuerzo por separar los dos polos de la reflexión freudiana sobre el deseo, el deseo objetual y edípico a un lado, los efectos miméticos al otro. Pero este esfuerzo de división absoluta no puede triunfar; está abocado al mismo fracaso que el esfuerzo de síntesis que le precede.

En el deseo mimético, jamás se puede separar por completo estos tres términos que son la identificación, la elección del objeto y la rivalidad. La prueba de que el pensamiento freudiano está siempre influenciado por la intuición mimética se sitúa precisamente en la conminación irresistible de estos tres términos. Tan pronto como aparece uno de ellos, los otros dos tienden a seguir. En el complejo de Edipo, Freud se libera del mimetismo con un gran esfuerzo, y al precio de una enorme inverosimilitud. Inversamente, en el *Superego,* donde en principio ya nada debiera contrariar la identificación con el padre, se ve asomar de nuevo la rivalidad por un objeto necesariamente maternal.

Cuando Freud hace decir al *Superego*: *No seas así (como el padre): muchas cosas le están reservadas a él, de manera exclusiva,* sólo puede tratarse de la madre, y es exactamente de la madre que se trata. Esta es la razón de que Freud escriba: «El doble aspecto del Superego (sé como el padre, no seas como el padre) se desprende del hecho de que ha puesto todos sus esfuerzos en rechazar el complejo de Edipo y de que ha nacido a consecuencia de este rechazo.»

Este Superego, a la vez rechazador y rechazado, y que sólo nace después de haber hecho «todos sus esfuerzos», plantea seguramente unos problemas formidables. *Sabe demasiado,* incluso negativamente. La verdad es que la reactivación de la identificación con el padre que define el *Superego* provoca inmediatamente una reactivación del triángulo edípico. Como decíamos hace un instante, Freud no puede evocar uno de los tres términos de la configuración mimética sin ver reaparecer los otros dos, le guste o no. Esta reaparición del triángulo edípico no estaba prevista en el programa. El complejo de Edipo, capital fundador e inalienable del psicoanálisis, ya está encerrado con doble llave en los cofres del inconsciente, por debajo del banco psicoanalítico.

Esta reaparición inesperada del triángulo edípico es la que llevará a decir a Freud que al hijo ¡le cuesta rechazar su Edipo! En realidad, es el propio Freud quien no consigue desembarazarse de él. Obsesionado por la configuración mimética, esboza incesantemente un triángulo que cree ser el del complejo eterno y que, en realidad, es el de una *mimesis* siempre forzosamente contrariada: es el juego del modelo y del obstáculo que Freud lleva siempre «en la punta de la lengua» pero que no consigue desenmarañar.

Aquí nos limitamos a descifrar dos o tres textos claves cuya puesta en

relación nos parece bastante reveladora, pero hubiéramos podido elegir otros muchos, incluidos los casos llamados «clínicos» con unos resultados no menos demostrativos. En los textos que hemos tratado, reaparece en varias ocasiones un término fundamental de la problemática freudiana, *ambivalencia,* del que se puede mostrar que traduce a la vez la presencia de la configuración mimética en el pensamiento freudiano y la impotencia del pensador para articular correctamente las relaciones de los tres elementos de la figura, el modelo, el discípulo y el objeto, que necesariamente uno y otro se disputan ya que uno lo designa al otro como su deseo, puesto que es objeto *común.* Cree saber todo lo que es común en el deseo, pero no lo sabe, significa no la armonía sino el conflicto.

El término *ambivalencia* aparece al final de las dos definiciones del complejo de Edipo que hemos citado, la de *Psicología colectiva...* y la de *El Yo y el ello.* He aquí de nuevo ambos pasos:

> «...La identificación con el padre adquiere... un matiz hostil y acaba por confundirse con el deseo de sustituir al padre, incluso junto a la madre. *La identificación era además ambivalente desde el comienzo.*
>
> La identificación con el padre pasa a tener entonces un carácter de hostilidad, engendra el deseo de eliminar al padre y de sustituirlo junto a la madre. A partir de este momento, *la actitud con respecto al padre se hace ambivalente. Se diría que la ambivalencia, que estaba implicada desde el origen en la identificación, pasa a ser manifiesta.*»

Recordemos cómo se definía, en un principio, la identificación con el padre: «no tiene nada de pasivo, ni de femenino...» parecía entonces que se trataba de una cosa absolutamente unida y sin ambigüedades. ¿Por qué Freud le atribuye, algo más allá, una «ambivalencia» principal en la que evidentemente no había pensado hasta aquel momento? Simplemente porque presiente, ahora, y su intuición no le engaña, que los sentimientos positivos de la identificación primera, imitación, admiración, veneración, están infaliblemente condenados a convertirse en sentimientos negativos, desesperación, culpabilidad, resentimiento, etc. Pero Freud no sabe *por qué* las cosas serán así, y no lo sabe porque no puede acceder a una concepción abiertamente mimética del deseo, no puede reconocer claramente en el modelo de la identificación *un modelo del propio deseo, y por tanto un obstáculo en potencia.*

Todas las veces que la contradicción del deseo mimético presiona sobre Freud y se impone oscuramente sin que alcance a esclarecerla, Freud se refugia en la noción de *ambivalencia.* La ambivalencia remite a un sujeto aislado, el sujeto filosófico tradicional, una contradicción que está situada en la relación, la inaprehensible *double bind.*

Una vez alojada en el individuo solitario, la contradicción se hace completamente incomprensible: se dice, por consiguiente, que debe proceder del «cuerpo». El propio Freud nos deja creer y se convence él mismo de que efectúa, al decir *ambivalencia,* una prodigiosa zambullida hacia las oscuras regiones en que lo psíquico y lo somático se unen. En realidad, sigue tratándose de una renuncia a descifrar lo que sigue siendo descifrable. Al ser mudo el «cuerpo», no amenaza con protestar. Todos, actualmente, permanecen a la escucha del «cuerpo», capaz de descifrar su mensaje a partir de Freud. En toda la obra de Freud, no hay un solo ejemplo de *ambivalencia* que no pueda y, en último término, no deba referirse al esquema del obstáculo-modelo.

Remitir el conflicto al espesor material del sujeto, significa convertir la impotencia en virtud, manifestar que la relación que no se consigue descifrar no sólo es indescifrable sino que no se trata de una relación. Y he ahí el «cuerpo» del sujeto, las regiones más corporales de la psique, dotadas de una propensión más o menos orgánica a encontrar delante de ellas... el obstáculo del deseo modelo. La ambivalencia se convierte en virtud principal de la corporalidad en tanto que alimenta la psique. Es la virtud dormitiva de la escolástica moderna sobre el deseo. Gracias a ésta, y a otras nociones, el psicoanálisis concede un aplazamiento, otorga incluso una nueva apariencia de vida, pretendiendo hacerla más «encarnada», a un mito del individuo que debiera disolver.

En Freud, por lo menos, detrás de la *ambivalencia,* existe una intuición parcial pero real del deseo mimético, lo que ocurre en otros muchos. Tenemos que preguntarnos cómo se las compuso Freud para no descubrir nunca un mecanismo que sin embargo era tan simple. En cierto modo, esta extrema simplicidad contribuye a disimularla. Pero hay algo más.

Y este algo más no es difícil de descubrir; lo encontramos a cada paso desde el comienzo de nuestro análisis. Este algo más, claro está, es el corazón mismo del «complejo de Edipo», o sea este breve momento de conciencia durante el cual se supone que el deseo del parricidio y del incesto se convierte en intención formal en el niño. Comprobamos a cada instante que el parricidio y el incesto en el sentido freudiano constituyen un obstáculo decisivo en el camino del deseo radicalmente mimético. Para convencerse de que existe realmente deseo de parricidio, deseo de incesto, Freud se ve obligado a desplazar el modelo en tanto que éste designa el deseo y apuntalar el deseo en el objeto, o sea perpetuar la concepción tradicional y regresiva del deseo; el movimiento del pensamiento freudiano hacia la *mimesis* radical está constantemente frenado por esta extraña obligación, esta especie de deber que se impone, muy visiblemente, del parricidio y del incesto.

Hemos visto que la rivalidad mimética ofrece sobre el complejo freudiano ventajas de todos tipos; elimina, con la conciencia del deseo parricida e incestuoso, la embarazosa necesidad del rechazo y del inconsciente. Se inscribe en un sistema de lectura que descifra el mito edípico; garantiza

a la explicación una coherencia de la que el freudismo es incapaz, y todo ello con una economía de medios que Freud no llega ni a sospechar. ¿Por qué en tales condiciones Freud renuncia a la herencia del deseo mimético para arrojarse ávidamente sobre el plato de lentejas del parricidio y del incesto?

Aunque nos equivoquemos, aunque no percibamos, infieles como somos, la cuarta parte de los tesoros que oculta la maravillosa doctrina del «complejo de Edipo», la cuestión sigue planteada. No puede decirse que Freud haya realmente rehusado la lectura con que proponemos sustituir el complejo. Es evidente que no la ha descubierto. Parece tan simple y tan natural, una vez que ha sido descubierta, que Freud no podría haber dejado de mencionarla, aunque sólo fuera para rechazarla, si hubiera llegado realmente hasta ella. La verdad es que no llegó; nuestra lectura explica numerosos aspectos y une muchos hilos, sueltos en el texto freudiano, porque va más allá que él, porque completa lo que él no pudo terminar, porque lleva hasta el final lo que él dejó a mitad camino, detenido por el espejismo del parricidio y del incesto. Freud está deslumbrado ante lo que considera su descubrimiento crucial. Le obstruye el horizonte; le impide introducirse decididamente por el camino de la *mimesis* radical que revelaría la naturaleza mítica del parricidio y del incesto, tanto en el mito edípico como en el psicoanálisis.

Es un hecho que el psicoanálisis parece totalmente resumido en el tema del parricidio y del incesto. Este tema es lo que le ha hecho durante tanto tiempo escandaloso a los ojos del mundo, y, por consiguiente, lo que ha constituido su gloria. Este tema es el que le ha valido la incomprensión y casi la persecución a la vez que las extraordinarias adhesiones que conocemos. Es el arma absoluta e instantánea que permite convencer de «resistencia» a todos los que formulan la menor duda sobre la eficacia de la doctrina.

En Freud, la intuición del deseo mimético nunca llega a triunfar, pero jamás, tampoco, deja tranquilo al pensador. A ello se debe que el fundador del psicoanálisis recoja siempre los mismos temas, se esfuerce incansablemente en reorganizar los datos del deseo, sin alcanzar jamás unos resultados realmente satisfactorios, pues nunca abandona el punto de partida objetual. Las diferentes formaciones o instancias, los conceptos teóricos —castración, complejo de Edipo, Superego, inconsciente, rechazo, ambivalencia— nunca son otra cosa que los sucesivos arranques de un esfuerzo siempre continuado porque nunca está concluido.

Hay que apreciar los análisis freudianos no como un sistema completo sino como una serie de intentos, casi siempre sobre el mismo tema. El *Superego,* por ejemplo, no es más que un segundo refrito del Edipo; cuanto más se penetra su génesis, más se comprende que la diferencia que le separa del Edipo es ilusoria.

El mejor Freud no es más freudiano de lo marxista que es el mejor Marx. La mediocre oposición que ha encontrado le ha empujado por el

camino de un dogmatismo polémico y estéril que los fieles han abrazado tan ciegamente como han rechazado los infieles, hasta el punto de que se ha hecho difícil cualquier contacto simple y vivo con los textos.

El psicoanálisis freudiano ha entendido muy bien lo que había que hacer para sistematizar el freudismo, eso es, para separarle de sus raíces vivas. Para asegurar la autonomía del deseo incestuoso, basta con completar la desaparición de los elementos miméticos en el Edipo. Así pues, se olvidará por completo la identificación con el padre. Freud ya muestra el camino en *El Yo y el ello.* Inversamente, para establecer la dictadura del *Superego* sobre unas bases inquebrantables, basta con eliminar todo lo que tiende a devolver el objeto y la rivalidad en la definición de ésta. Se restablece plenamente, en suma, un orden de las cosas que es el del «sentido común» y que Freud se ha limitado a resquebrajar. En el Edipo, el padre es un rival odiado; no se trata, por tanto, de convertirle en un modelo venerado. Recíprocamente, en el *Superego,* el padre es un modelo venerado, no se trata, por tanto, de convertirle en rival odiado. La *ambivalencia* es buena para los enfermos, ¡no para los psicoanalistas!

Nos encontraremos, pues, con una rivalidad sin identificación previa (complejo de Edipo) seguida de una identificación sin rivalidad *(Superego).* En uno de sus primeros artículos, «la Agresividad en el psicoanálisis», Jacques Lacan ha observado el carácter asombroso de esta secuencia: «El efecto estructural de identificación con el rival no es evidente, salvo en el terreno de la fábula.» Dejemos la fábula a un lado; veremos dentro de un instante que no tiene que recibir lecciones de nadie. El efecto del que habla Lacan tampoco pertenece al mejor Freud; caracteriza perfectamente, en cambio, el dogma psicoanalítico enfriado.

El interés de los análisis no reside en sus resultados, en el apilamiento de las pomposas «instancias», en los precarios andamios que los discípulos bien educados escalan y descienden con una agilidad tan notable como banal, reside en el *fracaso* del sistema. Freud jamás ha conseguido organizar las relaciones del modelo, del discípulo y de su objeto común pero nunca ha renunciado a hacerlo. No puede manipular dos de estos términos sin que el tercero surja junto a ellos, como un malicioso diablo de resorte que los enfermeros con blusa blanca se empeñan en encerrar en su caja *creyendo hacerse útiles.* No cabe imaginar castración más radical del gran pensador sacralizado.

* * *

Ha sido una pregunta frecuente, a partir de Freud, si el «complejo de Edipo» queda reservado al mundo occidental o si también aparece en las sociedades primitivas. Una obra de Malinowski, *The Father in Primitive Society,* ha jugado un cierto papel en esta controversia y no es inútil volver a ella en la perspectiva del presente ensayo.

Malinowski comienza por afirmar que los trobriandeses son más dichosos que los occidentales. Los salvajes no conocen las tensiones y los conflictos de los civilizados. No tarda en revelarse que conocen otros. En la sociedad trobriandesa, el tío materno no desempeña, sin duda, todos los papeles reservados al padre en la nuestra, pero sí varios de ellos. Es de él y no de su padre que los hijos heredan; es a él a quien se confía la educación tribal. No hay que asombrarse si se producen más tensiones y conflictos con ese tío que con el padre que aparece como una especie de refugio, un compañero amistoso e indulgente.

Malinowski presenta sus observaciones en el marco de un diálogo con Freud. Pero se extrae de su texto una impresión confusa. El autor comienza por afirmar que el complejo no tiene la universalidad que le atribuye Freud. A continuación viene la reflexión sobre el tío y sugiere unas conclusiones más favorables para el psicoanálisis. Ya no se trata de refutar a Freud sino de enriquecerle. El tío, para los habitantes de las islas Trobriand, desempeña un papel análogo al del padre para nosotros. Bajo esta forma flotante, el complejo de Edipo podría muy bien tener algo de universal.

Los psicoanalistas han acogido bien este libro. Ven en él la refutación de otros etnólogos que permanecen escépticos respecto al psicoanálisis, prisionero a sus ojos de un marco familiar demasiado especial. Los psicoanalistas no se dan cuenta de que Malinowski, cuyo freudismo es más bien somero, jamás se ha referido, respecto al tío de las islas Trobriand, a otra cosa que a tensiones explícitas y conscientes. En el plano del psicoanálisis, nada permite afirmar que estas tensiones se arraigan en un drama inconsciente del cual el tío seguiría siendo el personaje principal. Esta consecuencia no pasaría desapercibida, sin lugar a dudas, si las conclusiones del libro fueran desfavorables al psicoanálisis.

En la perspectiva del presente ensayo, algunas de las observaciones de Malinowski son esenciales: afectan de manera directa las relaciones que nos interesan y a las que siempre se reduce, para nosotros, todo lo que hay de real en el complejo de Edipo. Sin concederle él mismo suficiente importancia, Malinowski muestra que las sociedades primitivas, o por lo menos las de las islas Trobriand, oponen a la rivalidad mimética y al *double bind* unos obstáculos que no existen en nuestra sociedad. Lo esencial aquí no es la indulgencia del padre o la severidad del tío, no es la autoridad que se desplaza de un personaje masculino a otro. Una diferencia más interesante se formula en unas pocas líneas: el padre y el hijo no pertenecen al mismo linaje; el padre, y la cultura paterna en general, no sirven de modelo. No existe, procedente del padre, una conminación que diga: *Imítame*.

> «Los niños crecen en una comunidad en la que son unos extranjeros desde el punto de vista legal; no tienen ningún derecho sobre la tierra; no experimentan ningún orgullo por las glorias del poblado; su auténtica residencia, el polo de su patriotismo local, su herencia, el honor de sus antepasados están en otra parte. De esta doble influencia, nacen extrañas combinaciones y una cierta confusión.»

Los hijos viven con un hombre, su padre, que no encarna su «ideal» en el sentido freudiano del *yo ideal* o del *Superego*. Este ideal existe, hay un modelo ofrecido por la cultura, el adulto más próximo por línea materna, pero *los niños no viven con este modelo*. En primer lugar, el tío materno interviene con bastante retraso en la existencia de los niños; aun entonces, su presencia no es constante, vive, casi siempre, en otro poblado. Finalmente, y sobre todo, existe un tabú muy estricto que le obliga a evitar su propia hermana, la madre de los niños. Tanto en términos freudianos como en términos de *double bind*, el desplazamiento hacia el tío es ilusorio. El Edipo referido a los tíos no es más que una broma.

Entre el tío y los sobrinos las tensiones son tanto más explícitas, a decir verdad, en cuanto no encierran al niño en la contradicción. El obstáculo no puede convertirse en modelo ni el modelo en obstáculo; el mimetismo está canalizado de tal manera que el deseo no tomará a su propio obstáculo por objeto.

Si estudiáramos otros sistemas primitivos, descubriríamos sin duda que la esfera de actividad del modelo cultural, en el supuesto de que este modelo esté siempre encarnado en un personaje determinado, no coincide nunca suficientemente con la esfera del discípulo como para permitir la convergencia de sus dos deseos. Estas dos esferas sólo se tocan en unos puntos precisos destinados a garantizar, llegado el momento, la *iniciación* del discípulo en el seno de la cultura.

Las observaciones de Malinowski hacen pensar que las sociedades primitivas están mejor protegidas contra el *double bind* que la sociedad occidental. ¿Cómo se definirá, en efecto, en relación a la sociedad de Trobriand, la sociedad occidental? Por muy lejos que nos remontemos, a partir del estado patriarcal, existe una acumulación sobre una sola cabeza de las funciones que para los habitantes de las islas Trobriand están repartidas entre el padre y el tío materno. Así pues, el sistema patriarcal está menos diferenciado que el sistema de las islas Trobriand. Aunque se nos presente, y deba presentársenos, desde el punto de vista de la familia moderna, como el *summum* en el orden de la estructuración arbitraria, ya se define por un signo menos del punto de vista de las sociedades primitivas.

Hay que renunciar, ciertamente, a la expresión «complejo de Edipo», fuente inagotable de errores y de malentendidos. Hay que reagrupar en torno a la *mimesis* conflictiva, los fenómenos reales que el psicoanálisis refiere a este complejo; aumentan así en coherencia; se hace posible, por otra parte, insertar estos mismos fenómenos en un esquema diacrónico, situarlos históricamente, no solamente a ellos mismos sino a las teorías que surgen para explicarlos y en primer lugar, claro está, al psicoanálisis.

Para que una teoría como el complejo de Edipo pueda aparecer, es preciso que ya haya habido, en la sociedad, la *mimesis* recíproca, es preciso que el mecanismo del modelo y del obstáculo esté presente pero sin que su violencia, las más de las veces, llegue a ser manifiesta, es preciso, finalmente, que este mecanismo encuentre normalmente en el padre su origen y su punto de partida. Si el padre está en el origen del *double bind,* la fascinación mimética mantendrá, durante toda la existencia del sujeto, una coloración paterna. Tanto en el individuo como en el grupo, la fascinación mimética va exasperándose constantemente; tiende siempre a reproducir sus formas iniciales, siempre, en otros términos, busca nuevos modelos —y nuevos obstáculos— a la semejanza del primero. Si el primer modelo es el padre, el sujeto elegirá sus nuevos modelos a semejanza del padre.

En la sociedad occidental, incluso en la época patriarcal, el padre ya es modelo. Para que exista *double bind,* es preciso que se convierta asimismo en obstáculo. Y el padre sólo puede llegar a convertirse en obstáculo con la disminución de su poder paterno que le acerca al hijo bajo todos los aspectos y le hace vivir en el mismo universo que éste. La edad de oro del «complejo de Edipo» se sitúa en un mundo en que la posición del padre está debilitada pero no completamente perdida, es decir, en la familia occidental en el transcurso de los últimos siglos. El padre es entonces el primer modelo y el primer obstáculo en un mundo en el que la disolución de las diferencias comienza a multiplicar las oportunidades de *double bind.*

Este estado de cosas, en sí mismo, exige una explicación. Si el movimiento histórico de la sociedad moderna es la disolución de las diferencias, es muy análogo a todo lo que aquí se ha denominado crisis sacrificial. Y bajo muchos aspectos, en efecto, *moderno* aparece como sinónimo de crisis cultural. Hay que observar, sin embargo, que el mundo moderno consigue recuperar incesantemente unos niveles de equilibrio, precarios, probablemente, y a unos niveles de indiferenciación relativa que van acompañados de unas rivalidades cada vez más intensas pero nunca suficientes para destruir este mismo mundo. Los análisis de los capítulos anteriores hacen pensar que las sociedades primitivas no resistirían semejante situación: la violencia perdería toda medida y desencadenaría, por su propio paroxismo, el mecanismo de la unanimidad fundadora, restaurando a la vez algún sistema fuertemente diferenciado. En el mundo occidental y moderno, nunca se produce nada parecido; la desaparición de las diferencias prosigue, de manera gradual y continuada, para llegar a ser más o menos absorbido y asimilado por una comunidad que se extiende poco a poco a todo el planeta.

No es la «ley», bajo ninguna de sus formas concebibles, lo que puede hacerse responsable de las tensiones y alienaciones a las que está expuesto el hombre moderno, es la ausencia cada vez más absoluta de cualquier ley. La denuncia perpetua de la ley procede de un *resentimiento* típicamente moderno, es decir, de una resaca del deseo que se enfrenta, no con la ley, como pretende, sino con el modelo-obstáculo cuya posición dominante no quiere reconocer el sujeto. Cuanto más frenética y desesperada se hace la *mimesis,* en el torbellino de las *modas* sucesivas, más se niegan los hombres a admitir que convierten al modelo en un obstáculo y al obstáculo en un modelo. El auténtico *inconsciente* está ahí, y es evidente que puede modularse de muchas maneras.

No es, en este caso, Freud quien puede servir de guía, tampoco Nietzsche, que reserva el resentimiento a los «débiles», que se esfuerza inútilmente en restaurar una diferencia estable entre este resentimiento y un deseo realmente «espontáneo», una voluntad de poder susceptible de denominar *suya,* sin percibir jamás en su propio proyecto la expresión suprema de todo resentimiento... sino que tal vez sea Kafka, uno de los pocos en reconocer en la ausencia de ley lo mismo que la ley enloquecida, este auténtico fardo que pesa sobre los hombres. Una vez más, tal vez, la mejor guía es uno de esos escritores cuyas intuiciones desprecian nuestros científicos. Al padre que ya no es un rival aplastante, el hijo pide el texto de la ley, sin obtener otra cosa, como respuesta, que unos balbuceos.

Si, en relación a lo primitivo, el patriarcado debe ya definirse como menor estructuración, la «civilización occidental», a juzgar por lo que ha ocurrido después, podría muy bien estar gobernada, de un extremo a otro de su historia, por un principio de menor estructuración o de desestructuración, lo que casi se puede comparar a una especie de vocación. Un cierto dinamismo arrastra primero a Occidente, y luego a toda la humanidad, hacia un estado de indiferenciación relativa nunca conocido anteriormente, hacia una extraña suerte de no-cultura o de anticultura que denominamos, precisamente, lo moderno.

El surgimiento del psicoanálisis está determinado históricamente por la aparición de lo moderno. Aunque el origen que se le atribuye sea mítico y fantasioso, la mayoría de los fenómenos agrupados en torno al «complejo de Edipo» tienen una unidad real y una inteligibilidad que la lectura mimética revela plenamente. El «complejo de Edipo» es la propagación de un mimetismo recíproco en el mantenimiento parcial, por lo menos durante un cierto tiempo, de estructuras familiares derivadas del patriarcado. Es la misma disgregación que en las crisis sacrificiales primitivas, pero que opera de manera gradual y mesurada, sin auténtico desencadenamiento, sin violencia manifiesta, sin aceleración catastrófica ni resolución de ningún tipo. Puede verse ahí la asombrosa movilidad de lo moderno, su prodigiosa eficacia, al mismo tiempo que las crecientes tensiones que le afligen.

El complejo de Edipo es occidental y moderno, de la misma manera que son occidentales y modernas la neutralización y la esterilización relativas de un deseo mimético cada vez más liberado de sus trabas pero siempre centrado en el padre, y susceptible, en tanto que tal, de recaer en determinadas formas de equilibrio y de estabilidad.

Si bien el psicoanálisis se inscribe en una historia, anuncia y prepara

aquello de lo que no puede absolutamente hablar, un grado de indiferenciación todavía más acabado que provoca la desaparición completa del papel paterno.

Al igual que todo pensamiento mítico, el psicoanálisis es un sistema cerrado y nada puede nunca refutarlo. Si no hay conflicto con el padre, es porque lo exige el carácter inconsciente del complejo; si hay conflicto, sigue asimismo siendo invocado el complejo; éste es el que «aflora», y si está «mal liquidado», esto constituye la prueba, una vez más, ¡de que está ahí!

No sólo el psicoanálisis siempre aparece verificado sino que lo está cada vez más a medida que el mimetismo se propaga y se exaspera, que la desestructuración adopta unos aspectos cada vez más críticos, que el *double bind* hormiguea. Cuanto menos padre hay, más hace de las suyas «el Edipo». Ahora ya es un juego de niños remitir innumerables trastornos psíquicos a un Edipo cuyo Layo es inencontrable. Se decreta entonces que sería una ilusión psicologista volver a referir el complejo a un padre auténtico, a cualquier individuo determinado. Y es muy cierto. El psicoanálisis triunfa absolutamente. Está en todas partes, lo que equivale a decir que no está en ninguna; sólo escapa a la banalidad de las falsas evidencias para caer en el formalismo esotérico.

* * *

Si el complejo de Edipo es una lectura errónea del *double bind*, todo lo que puede aparecer, a los ojos del mundo y del propio padre, como deseo filial del parricidio y del incesto, tiene al propio padre, o, mejor dicho, al modelo, por instigador.

El mito freudiano sigue siendo tan poderoso, en nuestros días, incluso para los escépticos, que tal vez eso se entenderá como una broma. Conviene, pues, insistir, buscar unos fiadores, especialmente en un autor que nadie, en este terreno, puede permitirse despreciar, Sófocles. Podríamos dirigirnos una vez más a *Edipo rey*, pero la obra ha sido tan utilizada, y para fines tan diferentes, que su valor de ejemplo se ha deteriorado. Nos dirigiremos, pues, a una obra menos frecuentada: *Las Traquinias*.

En el último acto, Heracles, el protagonista, se retuerce de dolor en su túnica envenenada. A su lado, Hilo aguarda respetuosamente las órdenes de su padre. Después de llamar a su hijo a la obediencia, Heracles le pide que encienda una gran hoguera y que le arroje a ella vivo, a él, a su padre, para liberarle de sus sufrimientos. Hilo se escandaliza: ¡su propio padre quiere convertirle en un parricida! Heracles insiste, y en unos términos que hacen realmente del padre el instigador del parricidio, el responsable de un implacable *double bind*:

—Te digo lo que debes hacer. *Si no, sé el hijo de otro, en lugar de llamarte el mío.*

—¡Ay de mí! ¿A qué me invitas? A convertirme en tu homicida, tu asesino.

La continuación todavía es más asombrosa. A Heracles le queda por pedir un *segundo servicio* a su hijo, menos importante, afirma, que el primero. El texto, en este punto, adquiere un pronunciado sabor a comedia, por lo menos en el contexto moderno, saturado de pedantería psicoanalítica. La muerte del padre privará de su protector a la joven Yole, su última esposa, adquirida con motivo de sus últimos «trabajos»:

Heracles. — ...he aquí, hijo mío, mis recomendaciones. Cuando yo haya muerto, si quieres demostrar tu piedad, respeta los juramentos hechos a tu padre y conviértela (Yole) en tu mujer. *No digas que no a tu padre. Ella ha dormido a mi lado: mi deseo es que nadie que no seas tú la posea.* Ve, hijo mío, a ti te incumbe crear estos vínculos. Créeme; has confiado en mí en grandes cosas; negarme tu confianza para otras menores, es anular el servicio prestado.

Hilo. — ¡Vaya! Está mal sin duda enfadarse con un enfermo. Pero al verle con esa idea en la cabeza, ¿quién podría hacerle caso?

Después de esta respuesta que diríase sacada de Molière, el diálogo proseguirá, cada vez más merecedor de atención. Hilo, superficialmente, motiva su rechazo inicial de contraer matrimonio con Yole por el papel —por otra parte completamente pasivo— jugado por la joven en la tragedia familiar que está terminando. En realidad, lo que está en discusión es la *auténtica* relación entre el deseo del padre y el deseo del hijo, relación de identidad que pasa ante los ojos del mundo por rebelión impía mientras que es pura obediencia a la voluntad paterna, a la sugestión unas veces insidiosa y otras imperiosa del deseo paterno: *Desea lo que yo deseo.*

Hilo. — ¡Ah, piedad! Mi confusión no tiene límites.

Heracles. — Porque te niegas a obedecer a tu padre.

Hilo. — ¿Tú eres quién debe enseñarme la impiedad, padre mío?

Heracles. — No hay ninguna impiedad en satisfacer mi deseo.

Hilo. — ¿Estas son tus órdenes formales?

Heracles. — Sí, tomo a los dioses por testigos.

Hilo. — *Te obedeceré, pues no quiero decirte que no... pero será denunciando a los ojos del mundo el acto como tuyo. No podré ser culpable si obedezco a mi padre.*

Heracles. — Me parece una excelente conclusión.

Como vemos, la «fábula» es mucho más ducha acerca de las relaciones entre padre e hijo que el psicoanálisis. Aparece ahí, para el pensamiento moderno, una buena lección de humildad. Con veinticinco siglos de antigüedad, Sófocles puede seguir ayudándonos a sacarnos de encima el yugo más pesado de las mitologías, la mitología del complejo de Edipo.[2]

2. Convendría conceder aquí una voz a la victoria de otros textos literarios, victoria todavía muda aunque absoluta tanto sobre la inercia y la poca fe de algunos defensores titulados de la «literatura» como sobre la conmovedora simplicidad de los «demistificadores». En lo que se refiere al tema de la incitación paterna al parricidio, la extraordinaria obra maestra de Calderón, *La Vida es sueño*, merece una mención especial y un estudio independiente, el que Cesáreo Bandera está dedicándole. A él debo la conciencia de que hay que situar a Calderón con el más allá de Freud en el orden del deseo y de un obstáculo que sólo en apariencia es el de la «ley».

VIII

TOTEM Y TABU Y LAS PROHIBICIONES DEL INCESTO

La crítica contemporánea es prácticamente unánime respecto a las tesis desarrolladas en *Totem y tabú*: son inaceptables. Freud se concede de antemano todo aquello que el libro tiene por objeto describir. La horda primitiva de Darwin es una caricatura de la familia. El monopolio sexual del macho dominador ya coincide con las futuras prohibiciones del incesto. Aparece ahí, explica Lévi-Strauss en *Les Structures élémentales de la parenté*, un «círculo vicioso que hace nacer el estado social de los trámites que le suponen».

Estas objeciones son válidas para el contenido inmediato de la obra, para los resúmenes que cabe ofrecer de ella. Pero hay algo, en *Totem y tabú*, que elude la definición. Se tiene la impresión, por ejemplo, de que el homicidio colectivo está *incluido* en las descripciones típicas de la obra, pero no es totalmente cierto. Jamás, sin duda, se deja de mencionarlo. Constituye incluso la curiosidad principal de este extraño ensayo, es algo así como su atracción turística. Nos paseamos en torno a este monumento barroco en compañía de unos guías que saben exactamente lo que conviene decir de él. Que Freud haya podido concebir tamaña enormidad muestra claramente en qué errores puede llegar a caer el genio mismo. Nos sentimos estupefactos ante este monstruo extravagante; se tiene la impresión de una broma involuntaria y colosal como las que el viejo Hugo inventaba en sus últimas novelas.

Una lectura algo más atenta hace la extravagancia todavía más evidente. El homicidio está ahí, pero no sirve de nada, por lo menos en el plano en que se supone que debe servir. Si el objeto del libro es la génesis de las prohibiciones sexuales, el homicidio no aporta nada a Freud, y más bien le crea dificultades. Siempre que no exista homicidio, en efecto, es posible pasar sin ruptura de las privaciones sexuales infligidas a los jóvenes machos por el padre terrible a las prohibiciones típicamente culturales. El

homicidio rompe esta continuidad. Freud se esfuerza considerablemente en colmar la brecha pero sin excesiva convicción y sus ideas finales son a la vez más confusas y menos simplistas de lo que se dice.

Lejos de ser, pues, una facilidad más, lejos de «arreglar las cosas», el homicidio las altera. La hipótesis que hace derivar las prohibiciones del monopolio ejercido por el padre apenas es freudiana y no es específicamente freudiana. El mismo Freud nos hace saber que él no es su inventor:

> «Atkinson parece haber sido el primero en reconocer que las condiciones que Darwin atribuye a la horda primitiva sólo podían favorecer, en la práctica, la exogamia. Cada uno de estos exiliados [los jóvenes machos expulsados por el padre] podía fundar una horda análoga, en el interior de la cual la prohibición de las relaciones sexuales estaba asegurada y mantenida por los celos del jefe; y así es como con el tiempo estas condiciones han acabado por engendrar la regla actualmente existente en el estado de ley consciente: ninguna relación sexual en el interior del totem.»

El homicidio colectivo, en cambio, pertenece realmente a Freud. Pero su superfluidad y su incongruencia aparentes obligan a los críticos a preguntarse qué papel juegan dentro de *Totem y tabú*. A esta cuestión, algunos psicoanalistas han aportado una respuesta y es, evidentemente, la respuesta que aportan a todas las cuestiones. De creerles, en *Totem y tabú*, Freud nos estaría obsequiando con un retorno especialmente espectacular de su propio rechazo. Respuesta muy esperada, pues, y sin embargo muy inesperada, puesto que se trata del propio Freud. De todas las obras del maestro, *Totem y tabú* es la única que se permite incluso recomienda realmente psicoanalizar.

Los freudianos están tan dispuestos, habitualmente, a exaltar la menor palabra del oráculo, son tan ardientes en arrojar el anatema sobre cualquier sospecha de tibieza, que la ejecución sumaria de *Totem y tabú* impresiona enormemente a los profanos. Para merecer semejante tratamiento, se dice, es preciso que el libro sea realmente execrable.

Aunque más generosos, por regla general, con los aficionados, los etnólogos son sólo un poco menos severos que los psicoanalistas. En 1913, la información etnológica todavía no era lo que ha llegado a ser después. Las teorías de las que se hace eco Freud, las de Frazer y de Robertson Smith especialmente, han perdido su prestigio. La noción de totemismo ha sido practicamente abandonada. Finalmente, y sobre todo, la tesis principal del libro, bajo la forma que le da Freud, es realmente inverosímil.

Cada cual, a fin de cuentas, se apoya en el vecino para condenar *Totem y tabú* sin crítica seria. Si Freud ha perdido realmente la cabeza, importa tanto más saber por qué y cómo en la misma medida en que se concede tanta importancia a su pensamiento. La aberración que se le imputa en *Totem y tabú* debiera volver a poner en tela de juicio la infalibilidad que

se le presume en el resto de la obra, en tanto, por lo menos, que no se haya localizado exactamente el desastre y descubierto todas sus consecuencias. Ahora bien, eso es justamente lo que un cierto neofreudismo no hace jamás, y desdeña hacer. El prejuicio formalista es tan poderoso que equivale ahora a una segunda naturaleza.

Cuando una corriente intelectual considera todo cuanto le contradice mínimamente como la prueba casi *a priori* de una alteración mental, tenemos que preguntarnos si ahí sigue habiendo un pensamiento vivo, un futuro real. No hay espíritu científico sin disponibilidad respecto a las hipótesis desagradables, incluso las más alejadas, para la verdad del momento, las más escandalosas respecto a los más queridos hábitos. O, mejor dicho, no existen hipótesis agradables o desagradables, y sí únicamente hipótesis más o menos convincentes. Antes de hacer desaparecer a Freud, como si no fuera más que un vulgar Shakespeare, Sófocles o Eurípides, por lo menos conviene oírle. Es especialmente extraño que los investigadores que se hallan en la encrucijada entre el psicoanálisis y la etnología se nieguen a hacerlo.

Todo conspira, en suma, en favor de sumir a *Totem y tabú* en el ridículo, en la indiferencia y en el olvido. Está claro que no podemos ratificar pasivamente esta condena. El homicidio colectivo y los argumentos que lo sugieren están demasiado próximos, a decir verdad, de los temas desarrollados en el presente ensayo como para no reclamar un examen más detallado.

Hay que hacer notar, en primer lugar, que una teoría etnológica, el totemismo especialmente, puede tambalearse y hasta hundirse sin arrastrar a la nada todos los datos que se esforzaba en reunir y en interpretar. Si el totemismo no tiene una existencia separada, si no constituye, en su dimensión esencial, más que un sector concreto de una actividad muy general, la clasificación, eso no significa que hay que considerar como nulos e inexistentes los fenómenos religiosos que se explicaban a través de él. Hay que situar estos fenómenos en un contexto ampliado. Hay que interrogarse acerca de las relaciones entre lo religioso y la clasificación en su conjunto. Que las cosas sean diferentes entre sí, que estas distinciones permanezcan estables, es algo que no resulta obvio en las sociedades primitivas. El totemismo tal vez es ilusorio, pero esta ilusión, por lo menos, daba todo su relieve al enigma que constituye lo religioso.

Freud entiende perfectamente cuanto hay de precario en los intentos de concentración y de organización que se efectúan en torno a la idea totémica. Lejos de confiar ciegamente en sus fuentes, las examina con una mirada crítica: *todo es enigmático en el totemismo*. No acepta ninguna de las soluciones propuestas, incluida la que califica de «nominalismo» y que basta, a decir verdad, con llevar a su límite para provocar la disolución contemporánea del concepto.

> «Todas estas teorías (nominalistas)... explican por qué las

tribus primitivas llevan unos nombres de animales, dejan sin explicación la importancia que esta denominación ha adquirido a sus ojos, en otras palabras, no explican el sistema totémico.»

Lo importante aquí no es la referencia al totem o a cualquier otra rúbrica, sino el hecho religioso que no debe desvanecerse detrás de una apariencia engañosa de «completamente natural». La ciencia no consiste en desposeer a la mente del justo estupor en que le sumen algunos hechos. Freud rechaza todos los puntos de vista «excesivamente racionales» que no toman «en consideración el lado afectivo de las cosas».

Los hechos que solicitan la atención de Freud son del mismo tipo, son en ocasiones los mismos, exactamente, que han retenido la nuestra en los capítulos anteriores. Freud observa que, en lo religioso, coinciden las oposiciones más radicales: las del bien y del mal, de la tristeza y de la alegría, de lo permitido y de lo prohibido. La fiesta, por ejemplo, es «un exceso permitido, casi ordenado, la violación solemne de una prohibición». Este encuentro de lo lícito y de lo ilícito en la fiesta encubre exactamente lo que puede observarse en el sacrificio —«cuando el animal es sacrificado ritualmente, es solemnemente llorado...»— y no es sorprendente puesto que la fiesta y el sacrificio no constituyen, en definitiva, más que un solo e idéntico rito: «sacrificios y fiestas coincidían en todos los pueblos, cada sacrificio suponía una fiesta y no había fiesta sin sacrificio.»

El mismo encuentro de lo permitido y de lo prohibido vuelve a aparecer en el tratamiento de algunos animales, incluso si el elemento sacrificial no está formalmente presente:

> «Un animal muerto accidentalmente es un objeto de duelo y es enterrado con los mismos honores que un miembro de la tribu... Cuando alguien se halla en la necesidad de matar un animal que habitualmente no recibe tal suerte, se disculpa primeramente ante él e intenta mitigar por toda clase de artificios y de recursos la violación del tabú, es decir, el homicidio...»

En todos los fenómenos de la religiosidad primitiva, de uno a otro extremo del planeta, se encuentra esta extraña dualidad del comportamiento sacrificial; el rito se presenta siempre bajo la forma de una muerte a la vez muy culpable y muy necesaria, de una transgresión tanto más deseable cuanto, a fin de cuentas, más sacrílega resulta.

Robertson Smith percibía perfectamente la unidad de lo que aquí denominamos «sacrificial» en un sentido amplio, y a eso denominaba «totemismo». La moda de esta apelación va vinculada a un cierto estado del saber etnológico y a determinadas actitudes intelectuales que ya no son las nuestras, pero intenta también, aunque no siempre se consiga de la mejor manera, informar acerca de una intuición real de los datos religiosos primitivos y de su unidad. Es la preocupación por esta unidad la que lleva a

Robertson Smith, y detrás de él a Freud, a hacerlo remontar todo al totemismo. Las creencias llamadas totémicas ofrecen en ocasiones las ilustraciones más sorprendentes de los rasgos religiosos más paradójicos, más enigmáticos, los que reclaman con mayor urgencia la interpretación, y éstos son con frecuencia los más susceptibles, realmente, de conducir a la verdad. En los aspectos propiamente religiosos del totemismo, Freud encuentra, marcada con mayor fuerza que en cualquier otra parte, esta coincidencia de los contrarios, este encuentro de las incompatibilidades y estas inversiones perpetuas que definen realmente lo religioso en su conjunto pues todas estas cosas se refieren a un mismo juego de la violencia que en su propio paroxismo se invierte, a través de la mediación, a decir verdad, de este homicidio colectivo cuya necesidad ve admirablemente Freud pero cuyo carácter operatorio se le escapa, porque no descubre el mecanismo de la víctima propiciatoria.

Sólo este mecanismo permite entender por qué la inmolación sacrificial, al principio criminal, «vira» literalmente a la santidad a medida que se realiza. Existe evidentemente una relación muy estrecha, e incluso una identidad fundamental entre esta metamorfosis y la actitud de cada grupo en las comunidades totémicas, respecto a su totem particular. En muchos casos, en efecto, está formalmente prohibido expulsarle, matarle y consumirle salvo durante algunas fiestas solemnes, que constituyen unas inversiones siempre equívocas de la regla, en el curso de las cuales el grupo entero debe cometer todas las acciones formalmente prohibidas en época normal.

Es evidente que la voluntad de reproducir el mecanismo de la víctima propiciatoria es más aparente todavía en esta creencia totémica que en el sacrificio «clásico». La verdad aflora. Aunque Freud no acceda totalmente a esta verdad, no se equivoca, en este caso, al situar lo totémico en primer término. Su intuición no le engaña cuando sugiere referir todos los enigmas a un homicidio real, pero como el mecanismo esencial no existe, el pensador no alcanza a elaborar su descubrimiento de manera satisfactoria. No consigue superar la tesis del homicidio único y prehistórico, que, de ser tomado al pie de la letra, confiere al conjunto un carácter fantasioso.

Antes de afirmar que Freud imagina el homicidio de su propio padre y escribe bajo el dictado de su inconsciente, convendría valorar con él los formidables argumentos reunidos en *Totem y tabú*. Freud insiste, como aquí hemos hecho, acerca de la exigencia de participación unánime en los ritos. La transgresión sería simplemente criminal y destructora si no corriera a cargo de todos, actuando al unísono. Aunque no alcance a descubrir los beneficiosos efectos de la unanimidad, Freud admite que la santificación se basa en la indivisión. En numerosas culturas, por otra parte, el hombre-animal, el monstruo totémico, se define como *antepasado*, juez y guía, sin dejar de ser nunca la víctima ejecutada por sus semejantes y sus iguales, la primera en caer bajo los golpes de una comunidad todavía mítica pero que nunca es otra cosa que un doble de la sociedad real.

¿No aparecen ahí una serie de indicios que dan que pensar? Es grave, en el plano intelectual, que no se pueda deducir de tales hechos la hipótesis del homicidio colectivo sin desencadenar automáticamente el anatema estandardizado de un modo de pensamiento que pretende pasar por científico. Es grave que el psicoanálisis ofrezca una especie de prima perpetua a las tendencias más molestas de la mente humana, y pensamos aquí menos en las formas casi nobles de la ignorancia, de las que se habla siempre, que en aquéllas de las que no se habla jamás, la falta de atención, la mera pereza, esta tendencia universal, sobre todo, a condenar de antemano —o peor todavía, a aprobar de antemano por poco que intervenga la moda— cualquier demostración cuyo tenor se nos escapa...

Relacionar de manera inteligente los sacrificios y las creencias totémicas es hacer aparecer algunas líneas de fuerzas que convergen por entero hacia el homicidio colectivo: como sugieren todos los indicios, es de una violencia intestina y unánime, de una víctima que pertenece a la comunidad, que toda divinidad y esta misma comunidad extraen su origen:

> «Una vida que ningún individuo puede suprimir y que sólo puede ser sacrificada con el consentimiento y la participación de todos los miembros del clan, ocupa el mismo rango que la vida de los propios miembros del clan. La regla que ordena a cada invitado que asista al banquete del sacrificio a saborear la carne del animal sacrificado, tiene la misma significación que la prescripción según la cual un miembro de la tribu que ha cometido una falta debe ser ejecutado por la tribu entera. En otras palabras, el animal sacrificado era tratado como un miembro de la tribu; *al ofrecer la comunidad el sacrificio, su dios y el animal eran de la misma sangre,* miembros de un mismo e idéntico clan.»

Como vemos, en las deducciones esenciales los elementos problemáticos de la teoría totémica no intervienen para nada. En este caso ni siquiera se habla de totemismo. El dinamismo de *Totem y tabú* se orienta hacia una teoría general del sacrificio. Ya es así en el caso de Robertson Smith, pero Freud va mucho más lejos pues los debates teóricos de la etnología le dejan indiferente. La enorme masa de los hechos concordantes exige una explicación única, una teoría general que se presentará en un principio como una teoría del sacrificio:

> «Robertson Smith muestra que el sacrificio sobre el altar constituía la parte esencial del ritual de las religiones antiguas. Desempeñaba el mismo papel en todas las religiones, de manera que puede explicarse su existencia por unas causas muy generales y ejerciendo en todas partes la misma acción.»

El sacrificio arquetípico de Freud es un rito que ya desempeña un papel

central en Robertson Smith: el sacrificio del camello. Un testimonio del siglo IV después de Jesucristo nos dice que entonces, en el desierto de Sinaí, se practicaba de la manera siguiente:

> «La víctima, un camello, estaba tumbado, atado, sobre un grosero altar hecho de piedras; el jefe de la tribu hacía dar a los asistentes tres vueltas al altar cantando, después de lo cual asestaba al animal la primera herida y bebía con avidez la sangre que manaba de ella; después, toda la tribu se arrojaba sobre el animal, cada cual arrancaba con su espada un pedazo de la carne todavía palpitante y la engullía así con tanta rapidez que, en el breve intervalo que transcurría entre la aparición del lucero del alba, al que estaba ofrecido este sacrificio, y el empalidecimiento del astro delante de la luz del sol, todo el animal del sacrificio quedaba destruido...»

Las supuestas «supervivencias totémicas» cuyas huellas cree encontrar Robertson Smith en este sacrificio se reducen, en mi opinión, tanto aquí como en otras partes, a una intuición incompleta de la víctima propiciatoria. Y es en la medida que las refiere a su homicidio colectivo que las supervivencias totémicas interesan a Freud. Delante de la narración del Sinaí que acaba de insertarse en el contexto que acabamos de resumir, ¿podemos realmente ridiculizar al pensador que se ve llevado a concebir la hipótesis de esta muerte? ¿Es posible afirmar como algo obvio y que no necesita ser probado que cualquier investigación seria es aquí abandonada, que toda la hipótesis está construida sobre un espejismo personal, una ilusión de tipo psicoanalítico?

Influenciado por estas fuentes, Freud apenas menciona el sacrificio del camello. ¿Qué ocurriría si tomara en cuenta todas las historias análogas, en mil teatros culturales independientes entre sí? ¿Qué no vería en este caso si se entregara a una comparación sistemática?

En el sacrificio del Sinaí, el camello está atado como un criminal, la muchedumbre está armada; en el *diasparagmos* dionisíaco, la víctima no está atada, no hay armas, pero siempre aparece la muchedumbre y la avalancha masiva. En otras partes la víctima es inicialmente animada a escapar, y en otros, finalmente, son los participantes los que escapan, etc. *Siempre se representa una escena de linchamiento pero nunca exactamente la misma.* No hay que imputar las divergencias a la memoria ritual, no es la exactitud del recuerdo lo que estamos discutiendo, es el propio homicidio colectivo cuyas modalidades difieren de una religión a otra. Estas pequeñas diferencias son especialmente reveladoras: su realismo desalienta la interpretación formalista sugiriendo la realidad del modelo. Podemos creer que contribuyen a la intuición freudiana aunque, en *Totem y tabú,* permanezcan implícitas; no pueden llegar a ser explícitas: la tesis del homicidio único no puede sostenerlas ni explicarlas.

Ocurre con la investigación sobre el ritual lo mismo que con aquellos casos criminales —que no son forzosamente ficticios porque aparezcan frecuentemente en unas obras de ficción— que exigen ser repetidos para que reciban su auténtica solución. El criminal se las arregla para no dejar prácticamente ninguna huella. Por hábil que sea, no puede, sin embargo, renovar su crimen, ampliar el campo de sus actividades sin dar a sus perseguidores unas bazas suplementarias. El indicio que no lo parece, el detalle al que no se presta atención la primera vez, por lo ínfimo que parece, revela su importancia cuando reaparece bajo una forma ligeramente diferente. Las copias sucesivas de un mismo original permiten descifrar lo que es indescifrable delante del ejemplar único. Ofrecen el equivalente etnológico de los *Abschattungen,* de esas aprehensiones siempre parciales y siempre diferentes que acaban por garantizar, en la fenomenología husserliana, la percepción estable y segura de un mismo objeto, porque la ley de sus variaciones es finalmente aprehendida. Una vez correctamente percibido el objeto auténtico, no puede subsistir ninguna duda; la percepción pasa a ser inquebrantable; cualquier nueva información sólo puede consolidar y reforzar la forma definitivamente descubierta.

Freud no sueña y adivina que los sacrificadores tampoco sueñan. Freud podría convertir el sacrificio en un sueño; aparece allí, para un formalismo asediado por las concordancias etnológicas, una posible posición de repliegue. Pero Freud no se detiene en este punto. Pretenden convertirle en un formalista pero, por lo menos aquí ve claramente que los esfuerzos por estructurar el sueño nunca serían otra cosa que unos esfuerzos por estructurar el viento. Referir el sacrificio a algún fantasma, significa siempre recaer, en último término, en el viejo trastero del imaginario, significa arrinconar en una mescolanza y una confusión donde ya nada, en el fondo, importa, unas series impresionantes de hechos rigurosamente determinados, unas observaciones que nos suplican literalmente que no las tratemos a la ligera, que les demos el peso de la realidad que suponen. Disolver estos fenómenos en el sueño, significa renunciar al rito como institución social, significa renunciar a la propia unidad social.

El sacrificio es demasiado rico en elementos concretos para ser simplemente el simulacro de un crimen que nadie ha cometido nunca. Cabe afirmar esto sin negarse a ver al mismo tiempo —las páginas anteriores lo demuestran— en el sacrificio un simulacro y una satisfacción secundaria. El sacrificio se presenta en lugar de un acto que nadie, en las condiciones culturales normales, osa y ni siquiera desea cometer nunca, y eso es lo que Freud, literalmente «embargado» por el origen, deja completa y paradójicamente de ver. «Decimos paradójicamente pues, en *Totem y tabú,* falta el único tipo de verdad que no le deja inaccesible, aunque la deforme incesantemente, en el resto de su obra. Ve que hay que hacer remontar el sacrificio a un acontecimiento de una envergadura muy distinta a sí mismo y la intuición del origen que se apodera de él, al no ser proseguida hasta el final y ser incapaz de concluirse, le hace perder cualquier sentido de la

función. Si el sacrificio es lo que es *en el rito,* se debe a que inicialmente ha sido otra cosa y mantiene esta cosa como modelo. Para conciliar aquí la función con la génesis, para desvelarlas completamente a una mediante la otra, hay que apoderarse de la clave universal que siempre elude Freud: sólo la víctima propiciatoria puede satisfacer todas las exigencias a un tiempo.

No por ello, Freud, deja de hacer un descubrimiento formidable; es el primero en afirmar que cualquier práctica ritual, cualquier significación mítica, tiene su origen en un homicidio *real.* No consigue liberar la energía infinita de esta proposición; inicia apenas la totalización literalmente vertiginosa que permite. Después de él, su descubrimiento llegará a quedar incluso enteramente esterilizado. Por el peso de consideraciones que siguen siendo secundarias, el pensamiento posterior cancela *Totem y tabú,* considera esta obra como «retrasada». Cabe explicar en parte este desconocimiento por la vocación del pensamiento posterior. Se dedica inicialmente a consolidar una parte del terreno conquistado en la época anterior, tanto por Freud como por otros que no son Freud. Esta tarea es incompatible con la abertura mucho más radical de *Totem y tabú.* Así pues, esta obra debe quedar al margen, como si nunca hubiera sido escrita. El auténtico descubrimiento de Freud, el único del que puede decirse con seguridad que está destinado a inscribir su nombre en el registro de la *ciencia,* siempre ha sido considerado como nulo y no producido.

Lejos de tratar los datos etnológicos como un torpe aficionado, Freud obliga a dar a su sistematización un salto tan formidable que él mismo pierde el equilibrio y su conquista permanece sin consecuencias. No puede ajustar la letra de su teoría con los datos etnológicos, y nadie después de él ha creído realmente que este ajuste fuera posible. Explorador demasiado audaz, ha quedado aislado del resto del ejército; es a un tiempo el primero en llegar al objetivo y en estar completamente extraviado pues todas las comunicaciones han quedado interrumpidas. Se cree que es víctima de un historicismo ingenuo. Su orientación general y sus métodos de investigación le liberan, al contrario, de las inútiles preocupaciones de las génesis parciales y de las filiaciones antiestructurales que dominan su época, sin hacerle caer, al mismo tiempo, en el extremo contrario, el que triunfa en la nuestra. No se niega a cualquier investigación de origen; no hereda de unos fracasos pretéritos ningún prejuicio formalista y antigenético. Ve inmediatamente que una aprehensión vigorosa de las totalidades sincrónicas debe hacer surgir nuevas posibilidades, absolutamente increíbles, por el lado de la génesis.

* * *

Hay un fragmento de *Totem y tabú* que nos interesa especialmente y

es el pasaje sobre la tragedia, la interpretación global del género trágico propuesta por Freud:

> «Un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestidas —el coro— rodea al actor que encarna la figura del héroe, primitivamente el único personaje de la tragedia, y se muestra dependiente de sus palabras y sus actos. Más tarde, se agregó a éste un segundo actor y luego un tercero, destinados a servir de comparsa al héroe o a representar partes distintas de su personalidad. Pero el carácter del héroe y su posición con respecto al coro permanecieron inalterados. El héroe de la tragedia debía sufrir, y tal es aún, hoy en día, el contenido principal de una tragedia. Ha echado sobre sí la llamada "*culpa trágica*", cuyos fundamentos resultan a veces difícilmente determinables, pues con frecuencia carece de toda relación con la moral corriente. Casi siempre consistía en una rebelión contra una autoridad divina o humana, y el coro acompañaba y asistía al héroe con su simpatía, intentando contenerle, advertirle y moderarle y le compadecía cuando después de llevar a cabo su audaz empresa, hallaba el castigo considerado como merecido.
>
> »¿Mas por qué debe sufrir el héroe de la tragedia y qué significa la "culpa trágica"? Debe sufrir porque es el padre primitivo, el héroe de la gran tragedia primera; la cual encuentra aquí una reproducción tendenciosa. La culpa trágica es aquella que el héroe debe tomar sobre sí, para redimir de ella al coro. La acción desarrollada en la escena es una deformación refinadamente hipócrita de la realidad histórica. En esta remota realidad fueron precisamente los miembros del coro los que causaron los sufrimientos del héroe. En cambio, la tragedia le atribuye por entero la responsabilidad de sus sufrimientos y el coro simpatiza con él y compadece su desgracia. El crimen que se le imputa, la rebelión contra una poderosa autoridad, es el mismo que pesa en realidad sobre los miembros del coro, esto es, sobre la horda fraterna. De este modo queda promovido el héroe, aun contra su voluntad, en redentor del coro.»

Bajo muchos aspectos, este texto va mucho más lejos en dirección de la víctima propiciatoria y la estructuración mítica que se opera en torno a ella de todo lo que hemos encontrado hasta ahora en Freud. Frases enteras, en este caso, coinciden exactamente con nuestra propia lectura. El héroe es aquel que representa la víctima de una gran tragedia espontánea. La culpa trágica de que se le acusa corresponde a toda la multitud; deben imputarle esta culpa para liberar a la ciudad. Así pues, este héroe desempeña aquí un papel de víctima propiciatoria y al cabo de unas líneas del paso que acabamos de citar, Freud alude al «macho cabrío de Dionisos».

La tragedia es definida como una *representación tendenciosa*, como la inversión propiamente mítica de un acontecimiento que realmente ha sucedido: *Los acontecimientos que se desarrollan en el escenario representan una deformación, que podríamos llamar hipócrita y refinada de acontecimientos realmente históricos.*

Hay que observar también, y tal vez sea esto lo esencial, que el proceso de la violencia colectiva, dirigida contra el héroe único, se sitúa en el contexto de indiferenciación sobre el cual tanto se ha insistido anteriormente. Los hijos de la horda primitiva, privados ahora de padre, son todos ellos unos *hermanos enemigos*; se parecen tanto que no tienen la menor identidad; es imposible diferenciarles entre sí; ya han dejado de ser *un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestidas.*

No hay que exagerar, sin embargo, la convergencia de las dos lecturas, la de Freud y la nuestra. Más allá de cierto punto, reaparece la diferencia. Freud llega a recaer sobre la diferencia por antonomasia. A la multitud de los dobles se opone la absoluta singularidad del héroe. El héroe monopoliza la inocencia, y la multitud la culpabilidad. La culpa atribuida al héroe no le incumbe en absoluto; incumbe únicamente a la multitud. El héroe es pura víctima, cargado de esta culpa con la que no tiene ninguna relación. Esta concepción en sentido único, meramente «proyectiva», es insuficiente y falaz. Sófocles, en su profundidad, nos deja entender, como lo hará más adelante Dostoyevski en *Los hermanos Karamazov* que, incluso cuando es acusada erróneamente, la víctima propiciatoria es tan culpable *como los demás.* A la concepción habitual de la «culpa», que perpetúa la teología, debe ser sustituida por la violencia, pasada, futura y sobre todo presente, la violencia igualmente compartida por todos. Edipo ha participado en la caza del hombre. Tanto en este punto como en otros muchos, Freud sigue más imbuido por el mito que algunos escritores cuyas intuiciones rechaza sistemáticamente su espíritu de seriedad y su esnobismo científico.

La lectura freudiana es típicamente moderna en la inversión del mito que propone. Gracias a la víctima inocente, con cuya suerte se identifica, pasa a ser posible culpabilizar a todos los falsos inocentes. Es lo mismo que hacía Voltaire en su *Edipo.* Es también lo que hace todo el anfiteatro contemporáneo, pero en una confusión y una histeria crecientes. No cesa de invertir los «valores» del vecino para tener un arma contra él, pero todo el mundo es cómplice, en el fondo, para perpetuar las estructuras del mito, el desequilibrio significativo que cada cual necesita para alimentar su pasión antagonista.

La diferencia pretende abolirse en cada ocasión pero nunca hace otra cosa que invertirse para perpetuarse en el seno de esta inversión. A esta misma diferencia, en último término, se refiere Heidegger respecto a toda la filosofía, de Platón a Nietzsche, en quien, precisamente, esta misma inversión es visible. Detrás de los conceptos filosóficos, se disimula siem-

pre la lucha de los hombres, el antagonismo trágico. Lo que Freud no llega a ver es que su propio pensamiento permanece dentro de esta lucha, que su propia interpretación de la tragedia forma parte de este movimiento de vaivén que no consigue desprender. La inmovilidad de su lectura corresponde del todo, por otra parte, a la concepción del homicidio único, que es muerte de un auténtico padre, de un auténtico héroe, y que se efectúa de una vez por todas.

Monstruo odioso durante su vida, el Padre terrible se convierte en héroe perseguido en y después de su muerte. ¿Quién no reconocerá, aquí, el mecanismo de lo sagrado en el que Freud permanece, a fin de cuentas, atrapado porque no consigue revelarlo por completo? Para escapar realmente a la moral, incluso metamorfoseada en antimoral, y a la metafísica, incluso convertida en antimetafísica, habría que renunciar de una vez por todas al juego de los buenos y de los malos, incluso cuando se practica al revés; habría que admitir que la ignorancia está por todas partes, al igual que la violencia, que no se vence porque nosotros descubramos más o menos bien su juego. Convendría en primer lugar que el héroe se uniera al coro, que sólo se caracterizara, a partir de entonces, al igual que ese mismo coro, por su ausencia de características.

Se dirá que Freud es más fiel en este caso de lo que lo somos nosotros mismos a la estructura de la tragedia. En cierto modo, así es. En la forma trágica heredada del mito y del ritual, el héroe, largo tiempo único, ocupa realmente la posición dominante y central que le reconoce Freud. Pero sólo se trata del comienzo del análisis. Hay que ir hasta el final, hay que deshacer realmente la forma trágica al mismo tiempo que el mito, aunque sólo sea para mostrar en Sófocles un pensador, que sin llegar él mismo completamente hasta el final, va más lejos que Freud en la auténtica demistificación, ironizando incesantemente acerca de una diferencia heroica que se desvanece cada vez que se intenta apoderar de ella, mostrándonos que la individualidad del aparentemente más individuo nunca es tan problemática como en el momento en que cree imponerse mejor y verificarse, en la oposición violenta a *otro* que siempre, a fin de cuentas, se revela el *mismo*.

Nuestra lectura puede tomar en consideración todo lo que ve Freud y todo lo que dice Freud. Pero también toma en consideración todo lo que se le escapa a Freud y no se le escapa a Sófocles. Toma en consideración, finalmente, todo lo que se le escapa a Sófocles, todo lo que determina el mito en su conjunto y todas las perspectivas que se pueden adoptar respecto a él, incluida la psicoanalítica y la trágica: el mecanismo de la víctima propiciatoria.

De todos los textos *modernos* sobre la tragedia griega, el texto de Freud es indudablemente el que llega más lejos en el camino de la comprensión. Y, sin embargo, este texto es un fracaso. Este fracaso confirma la vanidad de las pretensiones modernas de abordar científicamente la «literatura», de «demistificarla»; son las grandes obras, a fin de cuentas, las que demistifican estas pretensiones. Un Sófocles y un Shakespeare saben,

respecto a las relaciones humanas, muchas cosas que Freud es incapaz de aprehender, y nos referimos aquí al mejor Freud, a aquel que el psicoanálisis no consigue asimilar.

El psicoanálisis es incapaz de asimilar el extraño y magnífico texto que tenemos bajo los ojos. Texto falso, sin duda, pero más verdadero que cualquier psicoanálisis. No es, sin embargo, de la verdad de lo primero que conviene hablar. La lectura freudiana de la tragedia, con toda su fuerza y debido a esta fuerza, no es, a decir verdad, menos falsa y menos injusta respecto a su objeto. El proceso que Freud plantea a la tragedia es un homenaje mucho más hermoso, probablemente, que los anodinos elogios convencionales; está mucho mejor «documentado», mucho más próximo a estar sustentado en la verdad que el proceso general y rutinario hecho por el psicoanálisis a la literatura, pero no por ello es menos falso e injusto, con una falsedad y una injusticia que las lecturas convencionales denuncian perpetuamente pero cuya medida son incapaces de entender.

No es inexacto, entendido al pie de la letra, calificar la tragedia de «tendenciosa»; siempre, al fin de cuentas, la tragedia se sitúa en el interior de un marco mítico nunca totalmente deconstruido. Este carácter tendencioso es menor, sin embargo, en la tragedia que en todas las demás formas míticas y tal vez culturales; el proceso de inspiración trágico, como se ha visto, consiste en recuperar la reciprocidad de las represalias, restaura la simetría violenta, es decir, enderezar lo *tendencioso*. La lectura de Freud va en el mismo sentido; recupera algunos elementos de reciprocidad pero no va tan lejos como la lectura trágica. Así pues, es todavía más tendenciosa que la tragedia, preñada como está de este *resentimiento* moderno que sitúa la violencia de los otros bajo acusación pues ella misma está atrapada en el vaivén de las represalias, es decir, en el doble juego del modelo y del obstáculo, en el círculo vicioso del deseo mimético. Incluso allí donde es demasiado iluminado, demasiado evolucionado, como para no estar al corriente de lo que en sí mismo es, para pretenderse limpio de cualquier violencia, el resentimiento moderno aperece siempre como una no-violencia ideal, de la que los trágicos griegos no tienen ni siquiera noción, el criterio secretamente violento de todo juicio, de toda evaluación propiamente crítica.

Como cualquier proceso tendencioso, el proceso incoado a la tragedia griega se vuelve contra su autor. Es Freud quien demuestra una «refinada hipocresía», es el pensamiento moderno, en su conjunto, el que critica todas las diferencias religiosas, morales y culturales para referirlas a fin de cuentas a la cabeza del crítico, nuncio y profeta de alguna lucidez inédita y que siempre le pertenecen en propiedad, de algún «método» perfectamente infalible esta vez y que recapitula en sí todas las diferencias anteriores desplomadas: ¡Tiresias *redivivus*!

El elemento propiamente *tendencioso* coincide con la diferencia sagrada que cada cual quiere apropiarse arrancándola al otro y que oscila cada vez más aprisa en el enfrentamiento de las *lucideces* rivales. Ahí está, tal

vez, lo que define la interpretación misma, trátese de *Edipo rey*, o, en nuestros días, de las polémicas respecto al psicoanálisis y las restantes metodologías. Ostensiblemente, el antagonismo no tiene nunca otro objetivo que la cultura en crisis cuya preocupación exclusiva se vanagloria cada cual de llevar en su corazón. Cada cual se esfuerza en diagnosticar el mal a fin de curarlo. Pero el mal siempre es el *otro*, sus falsos diagnósticos y sus remedios que son, a decir verdad, puros venenos. Cuando las responsabilidades reales son nulas, el juego sigue siendo el mismo; sólo que es más perfecto por carecer totalmente de puesta; cada cual se esfuerza en brillar con el más vivo resplandor a expensas de sus vecinos, esto es, de eclipsar, las lucideces rivales, en lugar de iluminar lo que sea.

Tomada en su conjunto, la crisis moderna, al igual que cualquier crisis sacrificial, debe definirse como eliminación de las diferencias: es el vaivén antagonista lo que la provoca, pero nunca entendido en su verdad, es decir, como el juego cada vez más trágico y nulo de una diferencia enferma, que parece siempre aumentar pero que se desvanece, al contrario, en el esfuerzo de cada cual por apropiársela. Cada cual es engañado por las reestructuraciones locales, cada vez más precarias y temporales, que se efectúan en provecho alternativo de todos los antagonistas; la degradación general de lo mítico se actualiza como proliferación de formas rivales que no cesan de destruirse entre sí y que mantienen todas ellas con el mito una relación ambigua, siendo en cada ocasión tan demistificadoras como míticas, míticas en el movimiento mismo de una demistificación nunca probablemente ilusoria pero siempre limitada al otro mito. Los mitos de la demistificación pululan como los gusanos sobre el cadáver del gran mito selectivo del que extraen su subsistencia.

Está claro que la tragedia griega tiene más que decirnos sobre este proceso, al cual se la adivina unida, que el psicoanálisis, que cree escapársele. El psicoanálisis sólo puede fundar su propia certidumbre sobre una expulsión de los textos cuya comprensión auténtica quebrantaría su fundamento. A ello se debe que la obra de arte sea a la vez denigrada y exaltada. Intocable por una parte, fetichizada bajo el aspecto de la belleza, es radicalmente negada y castrada por la otra, situada en antítesis imaginaria, consoladora y mistificadora de la inflexible y desoladora verdad científica, objeto pasivo, siempre inmediatamente penetrable por algún saber absoluto del que todos, sucesivamente, pretenden encarnar la diamantina dureza.

Sólo, que yo sepa, algunos escritores han puesto hasta ahora a la luz este proceso de demistificación mistificante, nunca los psicoanalistas o los sociólogos. Lo que aquí resulta más notable es la complicidad de hecho de la crítica propiamente literaria, su dócil asentimiento, no sin duda a las pretensiones «reductoras» de tal o cual doctrina, todas ellas cruelmente vilipendiadas en lo que poseen realmente de agudo, más próximo en verdad a las grandes obras que se pretende defender, sino al principio general de inocuidad y de insignificancia absolutas de la «literatura», a la convicción *a priori* de que ninguna obra etiquetada como «literaria» puede ejercer el

menor peso sobre cualquier tipo de realidad. En varias ocasiones hemos visto a Sófocles demistificar el psicoanálisis, nunca veremos al psicoanálisis demistificar a Sófocles. Nunca el psicoanálisis llega realmente a hacer mella sobre Sófocles; en el mejor de los casos, como ocurre en éste, Freud consigue acercarse a él.

Examinar un texto en la perspectiva de la víctima propiciatoria y de su mecanismo, considerar la «literatura» en términos de violencia colectiva, significa preguntarse acerca de lo que este texto *omite* tanto y más que sobre lo que manifiesta. Este es, sin duda, el paso inicial de una empresa radicalmente crítica. A primera vista, existe ahí algo imposible e irrealizable; cualquier aplicación práctica parece condenada a la generalización más extrema, a una tal abstracción que su interés permanece limitado.

Si nos dirigimos, una vez más, hacia el texto que estamos comentando, veremos que no hay nada de eso. Surge ahí una ausencia extremadamente notable e incluso sorprendente por poco que pensemos en el contexto en que se produce.

Cuando se habla, en general, de tragedia griega, nos referimos casi siempre, implícita o explícitamente, a una obra especial, representativa sobre las demás, auténtica guía y portavoz de todo el género trágico. Esta tradición, inaugurada por Aristóteles, sigue viva entre nosotros. Cuando alguien se llama Sigmund Freud, no tiene ningún motivo para rechazarla, sino, al contrario, buenas razones para conformarse a ella.

Y, sin embargo, Freud no se conforma. Evidentemente, estamos pensando ahora en *Edipo rey*; nosotros mismos hemos evocado a *Edipo rey*, pero Freud, ni en el texto que hemos citado, ni antes o después, hace a él la menor alusión. Trata acerca de Atis, de Adonis, de Tammuz, de Mitra, de los Titanes, de Dionisos, claro está, del cristianismo —¡demistificación obliga!— pero jamás menciona a Edipo en tanto que héroe trágico, jamás menciona a *Edipo rey*.

Podría objetársenos que *Edipo rey*, a fin de cuentas, no es más que una tragedia entre otras y que nada obliga a Freud a citarla expresamente. Sin ser específicamente mencionada en el texto de Freud, tampoco podría ser específicamente excluida. Cabe suponer que se ha mezclado con las demás, que se ha confundido con el resto del *corpus* trágico.

Esta objeción no es válida. Una vez que nuestra atención se siente atraída por la ausencia de la tragedia arquetípica, determinados detalles del texto saltan a la vista y sugieren claramente que esta ausencia no tiene nada de accidental o de fortuito.

Si releemos la definición de la *culpa*, descubrimos que no puede aplicarse en absoluto a *Edipo rey*. El héroe *ha echado sobre sí la llamada «culpa trágica», cuyos fundamentos resultan a veces difícilmente determinables, pues con frecuencia carece de toda relación con la moral corriente*. Esta definición conviene a un buen número de tragedias pero no, sin duda, a Edipo. La culpa de Edipo no tiene nada de vaga e indefinible, no por

lo menos en el plano de las grandes estructuras míticas en que se sitúa el discurso freudiano.

¿Es posible que Freud, en este caso, no haya pensado en Edipo, que haya pura y simplemente olvidado a Edipo, que Edipo se le haya ido literalmente de la cabeza? Vemos el partido que nuestros finos sabuesos del neo-psicoanálisis, lanzados en compacta jauría tras la pista de *Totem y tabú,* podrían extraer de dicho olvido en el plano del síntoma. Lejos de ver en *Totem y tabú* el *retorno* clásico de lo *inhibido* de acuerdo con el diagnóstico habitual, tal vez les convendrá reconocer en él su más extremo hundimiento, en lo más hondo del más hundido de todos los inconscientes o también, si se prefiere, un extravío igualmente sensacional, asombroso, ¡del propio Edipo en el laberinto del significante freudiano!

El Freud de *Totem y tabú* se parece tan poco a sí mismo, diríase, que llega a tachar inconscientemente a Edipo, a reprimir el Edipo. Nos invade el vértigo. ¡El tornasol de los fantasmas se hace tan denso en torno a nosotros que nos pone telarañas en los ojos!

Afortunadamente se presenta otra posibilidad. En la frase que acabamos de citar por segunda vez, hay una pequeña restricción que pudiera ser significativa. *Con frecuencia,* nos dice Freud, la culpa trágica no tiene nada en común con lo que consideramos como una culpa en la moral corriente. Decir, en este caso, *con frecuencia,* significa conceder que la afirmación no siempre es válida, es dejar sitio para la posibilidad de tragedias excepcionales, tal vez de varias o por lo menos de una sola. Este mínimo, en este caso, parece completamente pertinente. Es evidente que en *una* tragedia existe una culpa trágica que no es ajena a lo que consideramos como una culpa en la moral corriente, es el parricidio y el incesto en *Edipo rey.* La restricción muy explícita en el *con frecuencia* no puede dejar de afectar a Edipo y hay todo tipo de motivos para pensar que sólo le afecta a él.

En todas las partes de nuestro texto Edipo brilla por su ausencia. Esta omisión no es natural, tampoco es inconsciente, es perfectamente consciente y calculada. Una vez ahí, no hay que ponerse a la busca de complejos sino de vulgares motivos. (Por otra parte, los motivos son mucho más interesantes y variados que los complejos.) Hay que preguntarse porqué Edipo, en un texto de Freud, es objeto de repente de una exclusión completamente sistemática.

Si se examina esta exclusión en función ya no únicamente del contexto sino del texto, todavía parece más sorprendente. ¿De quién y de qué se trata en *Totem y tabú*? Del Padre-de-la-horda primitiva del que se nos afirma que un día fue asesinado. Se trata, pues, de un parricidio. El mismo crimen que Freud cree encontrar en la tragedia griega, proyectado por los mismos criminales sobre su propia víctima. Ahora bien, es exactamente de haber matado al Padre que Tiresias, primero, y luego toda Tebas, acusan al desdichado Edipo. No podríamos imaginarnos una coherencia más perfecta, un acuerdo más completo entre la concepción de la tragedia

defendida en *Totem y tabú* y el argumento de *Edipo rey.* Si existe un lugar en que la mención del caso Edipo sea apropiada, es exactamente éste. Y, sin embargo, Freud permanece en silencio. Nos entran ganas de estirarle de la manga y recordarle, a Sigmund Freud, famoso inventor del *Oedipuscomplex,* que existe una tragedia consagrada precisamente, pues mira, al parricidio.

¿Por qué Freud se priva de este argumento perfecto, de esta ilustración sorprendente? La respuesta no ofrece la menor duda. Freud no puede utilizar a *Edipo rey* en el contexto de una interpretación que vincula la tragedia con un parricidio real sin poner en cuestión su interpretación habitual, la interpretación oficialmente psicoanalítica que convierte a *Edipo rey* en el simple reflejo de los deseos inconscientes excluyendo formalmente cualquier realización de estos deseos. Edipo aparece aquí en una extraña luz bajo la relación de su propio complejo. En su cualidad de padre primordial, no puede tener padre, y costaría mucho trabajo atribuirle el menor complejo paterno. Al dar el nombre de Edipo a este complejo, Freud no podía caer más bajo.

En un plano más general y más esencial, observaremos que no se pueden situar las acusaciones de que es objeto Edipo en su auténtica luz, inscribir el parricidio y el incesto en una órbita por la que ya circulan los fenómenos del tipo «macho cabrío expiatorio», incluso en un sentido todavía vago, sin provocar un cierto número de cuestiones que, poco a poco, pondrán en cuestión todo pensamiento psicoanalítico, las mismas cuestiones que intentamos plantear en el presente ensayo.

Aparece ahí un punto de interrogación y Freud pretende suprimirlo, pues no presenta ante él ninguna respuesta. Un autor prudente hubiera retirado *todo* el texto sobre la tragedia. Afortunadamente para nosotros —y para él—, Freud no es prudente; saborea la riqueza de su texto, su cualidad de intuición; se decide, pues, a mantenerlo pero aleja las cuestiones molestas expurgando cuidadosamente cualquier mención de *Edipo rey.* Freud censura a Edipo no en el sentido psicoanalítico sino en el sentido vulgar de la palabra. ¿Significa esto que quiere engañarnos? En absoluto. Se cree capaz de responder a cualquier pregunta sin rozar un solo cabello del psicoanálisis pero tiene prisa por terminar, como siempre. Jamás llegará a saber que no existe solución.

Si Freud no hubiera eludido la dificultad, si hubiera ahondado en la contradicción, tal vez hubiera llegado a reconocer que ni su primera ni su segunda lectura de Edipo explican realmente la tragedia o el mito edípico. Ni el deseo inhibido ni el parricidio real son realmente satisfactorios y la dualidad irreductible de las tesis freudianas, no solamente aquí sino un poco en todas partes, refleja una única e idéntica distorsión. Al arrinconar el auténtico problema, Freud se desvía del camino más fecundo potencialmente, del camino que, proseguido hasta el final, conduce a la víctima propiciatoria. Detrás de la exclusión de Edipo, pues, en el texto que acabamos de leer, detrás de esta primera exclusión perfectamente cons-

ciente y estratégica, se perfila una segunda, inconsciente e invisible, esta vez, pero la única decisiva en el plano del texto cuya economía entera ordena. Tampoco aquí, tiene nada que decir el psicoanálisis. No hay que preguntarle que nos ilumine acerca de una exclusión que sustenta, entre otras cosas, el propio «psicoanálisis».

Los paréntesis en torno a *Edipo rey* constituyen una especie de suspense crítico, de cordón protector en torno a la teoría psicoanalítica. Anteriormente, hemos verificado algo completamente semejante en el caso del deseo mimético. También ahí se trataba de alejar una posible amenaza para el complejo de Edipo. Comprobamos una vez más el carácter literalmente intocable de este complejo. En la jerarquía de los temas freudianos, goza de una prioridad absoluta que coincide con los límites históricos de Freud en tanto que pensador, el punto más allá del cual la deconstrucción del mito ya no avanza.

Y volvemos a encontrar en este punto, entre Freud y su descendencia, la misma diferencia relativa que en el capítulo anterior. Freud se esfuerza en aislar y neutralizar las intuiciones peligrosas, no quiere que contaminen la doctrina, pero tiene demasiado talento y pasión para renunciar a ellas; es excesivo su amor por el pensamiento explorador para eliminar sus mayores audacias. La familia psicoanalítica no tiene las mismas consideraciones; corta por lo sano; agrava y extiende la censura freudiana rechazando por una parte la punta acerada del deseo mimético, y por otra la totalidad de *Totem y tabú*. Parece que el texto sobre la tragedia no ha tenido nunca la menor difusión. Ni siquiera los críticos literarios de obediencia freudiana han sacado de él un gran partido. Y, sin embargo, es ahí, y no en otra parte, donde hay que buscar la única lectura freudiana de la tragedia.

* * *

Si el salto hacia delante de *Totem y tabú* también es un salto lateral, si la obra llega, formalmente por lo menos, a un callejón sin salida, lo debemos al psicoanálisis, a la doctrina ya hecha, al fardo de dogmas que el pensador transporta consigo y del que no puede liberarse, acostumbrado como está a considerarlo como su mayor riqueza. El obstáculo mayor es fundamentalmente la significación paterna que acude a contaminar el descubrimiento esencial, y que transforma el homicidio colectivo en *parricidio*, ofreciendo de este modo a los adversarios psicoanalíticos y demás el argumento que permite desacreditar la tesis. Es la significación paterna lo que interfiere la lectura de la tragedia y asimismo, una vez más, lo que impide a Freud resolver tan brillantemente como debiera la cuestión de las prohibiciones del incesto.

Al introducir su homicidio, como hemos visto, Freud no resuelve en

absoluto el problema de las prohibiciones, se priva de una resolución posible. Rompe la continuidad entre el monopolio sexual del Padre terrible y la fuerza histórica de las prohibiciones. En un principio se limitará a esforzarse en restablecer esta continuidad mediante un juego de manos del que él mismo no acaba de quedar satisfecho.

> «Lo que el padre había impedido anteriormente, a través del mismo hecho de su existencia, los hijos se lo prohibían ahora a sí mismos, en virtud de esta "obediencia retrospectiva", característica de una situación psíquica, que el psicoanálisis nos ha hecho familiar. Condenaban su acto, prohibiendo la ejecución del totem, sustitución del padre, y renunciaban a recoger los frutos de este acto, negándose a tener relaciones sexuales con las mujeres que habían liberado. Así es como el *sentimiento de culpabilidad* del hijo ha engendrado los dos tabúes fundamentales del totemismo que, por este motivo, debían confundirse con los dos deseos reprimidos del *Edipo-complejo.*»

Todos los argumentos aquí esgrimidos son de una deplorable pobreza; Freud es el primero en percibir la insuficiencia de su chapuza; y por ello vuelve a ponerse inmediatamente manos a la obra. Busca una prueba suplementaria y, como sucede frecuentemente en este pensador infatigable pero rápido, ya no son unos argumentos superponibles y adicionales a los precedentes los que nos propone, es una teoría enteramente nueva que pone secretamente en cuestión algunos presupuestos del psicoanálisis:

> «...la prohibición del incesto tenía también una gran importancia práctica. La necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide. Si los hermanos estaban asociados mientras se trataba de suprimir al padre, pasaban a ser rivales, tan pronto como se trataba de apoderarse de las mujeres. Cada cual hubiera requerido, a ejemplo del padre, tenerlas todas para él, y la lucha general que resultará de ello habría provocado la ruina general de la sociedad. Había desaparecido el hombre que, superando a los demás por su poder, podía asumir el papel del padre. Así que los hermanos, si querían vivir juntos, sólo podían adoptar una decisión: después de haber superado, probablemente, graves discordias, instituir la prohibición del incesto por la cual todos renunciaban a la posesión de las mujeres deseadas, mientras que era principalmente para asegurarse esta posesión que habían matado al padre.»

En el primer texto, el padre acaba de morir y su recuerdo lo domina todo; en el segundo, el muerto se ha alejado; diríase casi que muere de nuevo pero esta vez en el pensamiento de Freud. Este cree estar siguiendo

los avatares de su horda *después* del homicidio colectivo, bajar con ella a lo largo del tiempo; en realidad, escapa poco a poco al marco de la familia occidental de la que permanecía prisionero. Todas las significaciones familiares se diluyen y se borran. Ya no se trata, por ejemplo, de medir el calor de la concupiscencia por la estrechez del parentesco. Todas las hembras están en el mismo plano: *Cada cual hubiera querido, a ejemplo del padre, tenerlas todas para él.* No es porque intrínsecamente son más deseables, que las «madres» y las «hermanas» provocan la rivalidad, es simplemente porque están ahí. El deseo ya no tiene un objeto privilegiado.

Aunque unido, al comienzo, al mero apetito sexual, el conflicto desemboca en una rivalidad devoradora que este mismo apetito no alcanza a justificar. Es el propio Freud quien lo afirma. Nadie puede repetir las fenomenales proezas del antepasado: *Había desaparecido el hombre que, superando a los demás por su poder, podía asumir el papel del padre.* La rivalidad tiene mil pretextos porque en el fondo sólo tiene la violencia soberana por objeto. Sólo están las hembras a un lado y al otro los machos, incapaces de repartírselas. El estado que describe Freud aparece todavía, en principio, como provocado por la muerte del Padre terrible pero todo ocurre, ahora, *como si jamás hubiera habido un padre.* El énfasis se ha desplazado hacia los *hermanos enemigos*, hacia aquellos que no están separados por ninguna diferencia. Es el círculo de la reciprocidad violenta, la simetría de la crisis sacrificial, lo que Freud está a punto de descubrir.

Freud camina hacia el origen creyendo alejarse de él. Es el proceso mismo de la tragedia, proceso de indiferenciación que no es ajeno, probablemente, a *Totem y tabú*, puesto que es a él, como acabamos de ver, que Freud refiere su descripción del coro, es decir, de los propios hermanos, en su análisis de la tragedia: *Un cierto número de personas reunidas bajo un nombre colectivo e idénticamente vestida.*

La prohibición está referida aquí no con «una situación psíquica que el psicoanálisis nos ha hecho familiar» sino con la necesidad imperiosa de impedir «una lucha general» que provocara «la ruina de la sociedad». Por fin hemos llegado a una concreción: *la necesidad sexual, lejos de unir a los hombres, los divide.*

Freud no hace la menor alusión a la primera teoría. Sin ni siquiera darse cuenta, está a punto de arrojar complejos y fantasías por la borda para atribuir a las prohibiciones *una función real.* El que tanto ha contribuido, por otra parte, al desconocimiento de lo religioso, es el primero, en *Totem y tabú*, en proclamar la auténtica función de las prohibiciones. Es igualmente el primero, una vez salido de *Totem y tabú*, en no prestar ninguna atención a su propio descubrimiento.

* * *

La segunda teoría es superior a la primera en el plano de la función. Conviene ahora examinarla en el plano de la génesis. Afirma que los hermanos acaban por entenderse amistosamente para renunciar a todas las mujeres.

El carácter absoluto de la prohibición no sugiere en modo alguno este acuerdo negociado, esta prohibición instituida. Si los hombres fueran capaces de entenderse, las mujeres no estarían todas ellas afectadas del mismo tabú, imprescriptible y sin apelación posible. Un reparto de los recursos disponibles entre los consumidores eventuales sería más verosímil.

Freud ve perfectamente que aquí debe triunfar la violencia. Por dicho motivo habla de «graves discordias» que precederían el acuerdo definitivo, de argumentos muy contundentes destinados visiblemente a iluminar a los hermanos respecto a la gravedad de su situación. Pero eso no basta. Si la violencia hace estragos, las prohibiciones son probablemente indispensables; sin ellas no habrían sociedades. Pero cabe concebir que no existan sociedades humanas. Freud no dice nada que haga la reconciliación necesaria o incluso posible, una reconciliación, sobre todo, que debe efectuarse en torno a una prohibición, tan «irracional» y «afectiva», según dice el propio Freud, como la prohibición del incesto. El contrato social anti-incestuoso no puede convencer a nadie y la teoría tan bien iniciada concluye con una nota muy débil.

Lo que Freud gana en esta segunda teoría por el lado de la función, vuelve a perderlo por el lado de la génesis. La auténtica conclusión tendría que eludir a los hermanos y es lo que el propio Freud elude.

Hemos intentando rehacer el camino que conduce de la primera a la segunda teoría, y hemos creído captar el dinamismo de un pensamiento que poco a poco se desembaraza de las significaciones familiares y culturales... Ahora nos vemos obligados a reconocer que esta trayectoria no termina. Ocurre con la segunda teoría del incesto lo mismo que con el texto de la tragedia. Los hermanos y las mujeres quedan reducidos a la identidad y al anonimato pero el padre, en este caso, no es concernido. El padre ya ha muerto; permanece fuera, por consiguiente, del proceso de indiferenciación. Es el único personaje que, a lo largo del camino, no consigue aliviarse de su ganga familiar, y, desgraciadamente, el principal. Freud «desfilializa» a los hijos, por decirlo de algún modo, pero no va más allá. Hay que completar la trayectoria interrumpida y «despaternalizar» al padre.

Completar el movimiento iniciado por Freud no significa renunciar al homicidio, que sigue siendo absolutamente necesario puesto que es exigido por una masa enorme de materiales etnológicos; significa renunciar al padre, escapar al marco familiar y a las significaciones del psicoanálisis.

A cada instante, vemos como Freud no acierta en la articulación real del sacrificio, de la fiesta, y de todos los demás datos, por culpa de la sempiterna presencia paterna que acaba de sembrar la confusión, en el último momento, y de disimular el mecanismo de lo sagrado. Todas las

frases que comienzan por «el psicoanálisis nos muestra», «el psicoanálisis nos revela», pasan regularmente al lado de la explicación ahora ya preparada:

> «El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico servía en realidad de sustitución al padre, y esto nos explica la contradicción que hemos señalado anteriormente: por una parte, prohibición de matar al animal, por otra, la fiesta que sigue a su muerte, precedida de un estallido de tristeza.»

El padre no explica nada: para conseguir explicarlo todo, hay que sacarse de encima el padre, mostrar que la formidable impresión ocasionada sobre la comunidad por el homicidio colectivo no depende de la identidad de la víctima sino del hecho que esta víctima es unificadora, de la unanimidad recuperada contra esta víctima y en torno a ella. Es la conjunción del *contra* y del *en torno* la que explica las «contradicciones» de lo sagrado, la necesidad en que siempre se encuentra de matar de nuevo a la víctima, aunque sea divina, precisamente porque es divina.

No es el homicidio colectivo lo que falsea *Totem y tabú,* sino todo lo que impide que este homicidio pase a primer plano. Si Freud renunciara a las razones y a las significaciones que aparecen antes del homicidio y que procuran motivarlo, si hiciera tabla rasa del sentido, incluso y sobre todo del psicoanalítico, vería que la violencia carece de motivo, que no hay nada, en materia de significación, que no surja del propio homicidio.

Una vez desembarazado de su revestimiento paternal, el homicidio debe revelar el principio de formidable sobrecogimiento que ocasiona a la comunidad, el secreto de su eficacia y de sus repeticiones rituales, el por qué del juicio siempre doble de que es objeto. Entender todo esto, significa entender que la conclusión que elude a los hermanos enemigos en la segunda teoría *ya ha sido encontrada,* que coincide con la tesis principal: todo lo que impide al homicidio llegar a ser el puro mecanismo de la víctima propiciatoria, le impide también llegar a ocupar el lugar que le corresponde realmente, al final de la crisis sacrificial y no antes.

Unicamente la víctima propiciatoria puede llegar a completar la falta de conclusión de la segunda teoría, terminar la violencia, devolver la unidad a las dos teorías del incesto. En lugar de no ser más que un prólogo inútil e incluso embarazoso, de aparecer antes que las violencias decisivas, el homicidio desempeñará el papel determinante que le corresponde, a un tiempo conclusión de la crisis esbozada por el propio Freud y punto de partida del orden cultural, origen absoluto y relativo de todas las prohibiciones del incesto.

* * *

Todavía no nos hemos formulado ninguna pregunta acerca de las prohibiciones del incesto independientemente de *Totem y tabú.* Sospechamos obligatoriamente que estas prohibiciones, al igual que tantos otros aspectos del orden cultural, se arraigan en la violencia fundadora pero no hemos llegado a esta conclusión por nuestros propios medios. Lo que nos ha conducido a ello es una lectura dinámica de *Totem y tabú.* Freud es el primero en vincular el problema de las prohibiciones al del sacrificio, y en proponerse resolver los dos problemas gracias a su versión del homicidio colectivo. Si bien es cierto que conviene rectificar esta versión freudiana en dirección de la víctima propiciatoria en el caso del sacrificio, también hay que hacerlo en el caso de las prohibiciones del incesto. Antes de considerar la cuestión en sí misma, una última observación sobre la obra de Freud mostrará de mejor manera que, aunque la rectificación propuesta vaya en el sentido de nuestras propias observaciones, no es ajena a la obra criticada, no es importada del exterior, es realmente exigida por lo que hay de más dinámico y potencialmente fecundo en la propia obra.

Conviene retornar brevemente al papel que desempeña la horda primitiva en *Totem y tabú.* La hipótesis de Darwin, como hemos visto anteriormente, sugiere una génesis fácil de las prohibiciones del incesto. Es evidente que la seducción inicialmente ejercida sobre Freud por esta hipótesis no tiene otra causa. La hipótesis surge en medio de una primera discusión sobre la exogamia. El homicidio colectivo, la segunda gran hipótesis del libro, puramente freudiana ésta, tuvo que aparecer posteriormente, bajo el efecto de las lecturas etnológicas del autor. Ambas hipótesis, inicialmente, son independientes entre sí. En Darwin no hay ningún homicidio. La idea del homicidio colectivo es sugerida exclusivamente por los documentos etnológicos. No hay nada, en cambio, en estos mismos documentos, como resulta muy evidente, que pueda sugerir la tesis de la horda primitiva.

Es Freud quien fusiona ambas hipótesis entre sí, y más de una vez ha sido observado el carácter arbitrario de una operación que mezcla lo histórico y lo prehistórico, que pretende extraer de unos documentos culturales relativamente próximos unas informaciones sobre un acontecimiento en principio único y situado a una distancia temporal fabulosa.

No sólo todo eso es inverosímil sino que la más mínima reflexión muestra que esta inverosimilitud es gratuita; no corresponde a ninguna necesidad real en el plano de las intuiciones principales de la obra, de su sustancia auténtica. Si Freud sólo adopta la horda a causa de las posibilidades inicialmente abiertas por el lado de las prohibiciones, hay que preguntarse por qué no renuncia a la hipótesis una vez que el homicidio, destruyendo la continuidad entre el privilegio sexual del Padre terrible y las prohibiciones, ha suprimido, en la práctica, estas mismas posibilidades.

Si Freud pretende desarrollar la hipótesis del homicidio, no tiene nin-

gún motivo para mantener la horda; si mantiene la horda, el homicidio se revela más incómodo que gratificante. Ambas hipótesis, en el fondo, son incompatibles: habría que elegir entre las dos; si esta elección se presentara de manera clara a su mente, Freud se vería obligado a elegir el homicidio; lo mejor de *Totem y tabú* está dedicado a introducir la hipótesis del homicidio, a mostrar que todos los datos religiosos y etnológicos la exigen. La horda, al contrario, no exige nada; el único interés, muy relativo, que presentó en un principio, no ha tardado en desvanecerse.

Freud, sin embargo, no elige. Conserva el homicidio, pero tampoco renuncia a la horda; no descubre que ésta ya no tiene razón de ser. La razón de esta ceguera es visible: la horda es lo que aprisiona el homicidio colectivo en la significación paterna, lo que priva al tema de su fecundidad, le hace parecer absurdo en su aislamiento prehistórico y protege los conceptos del psicoanálisis. La horda primitiva es la concretización perfecta del mito psicoanalítico. Una vez más rozamos con el dedo el límite invisible que el pensamiento de Freud no supera jamás.

También en este caso, la posteridad psicoanalítica acentuará el elemento regresivo del pensamiento freudiano. El «padre asesinado» de *Totem y tabú* es un hecho que es indefendible, pero cuando se enuncia este hecho es sobre *padre* que hay que poner el énfasis y no sobre *asesinado*. Aunque sean válidas tomadas al pie de la letra, las razones sobre las que se apoya el rechazo de la obra son malas; todo se basa en un amalgama mistificador; se pretende condenar la debilidad, pero se sofoca la fuerza. Por una significativa paradoja, los herederos de Freud, los «hijos», sacan provecho de una insuficiencia real, en el «padre», de una timidez que les une, para poder liberarse con mayor comodidad de todo lo que no les une, de todo cuanto hay de inquietante y de fecundo en *Totem y tabú*. Se pretende separar lo verdadero de lo falso y la selección es, en efecto, infalible: siempre es el error lo que sale del sombrero, y la verdad lo que se queda en la copa. El error es el padre y el psicoanálisis; la verdad es el homicidio colectivo y, por extraordinario y poco verosímil que parezca, el Freud etnólogo. Una lectura progresiva debe rechazar prácticamente todo lo que el psicoanálisis preserva, y preservar todo lo que rechaza.

* * *

En el capítulo que está a punto de terminar, hemos descubierto un libro, *Totem y tabú*, que sin duda está más cerca de la tesis aquí desarrollada, del mecanismo de la víctima propiciatoria como fundamento de cualquier orden cultural, que cualquier otra obra moderna. Así hemos descubierto las posibilidades reales de esta tesis. Hemos podido rendir justicia a la intuición de Freud, pese a las dificultades hasta ahora inextricables ocasionadas por la imperfección de la hipótesis freudiana.

Se nos objetará que dejamos atrás el pensamiento de Freud, que pretendemos rectificarle. Y es muy cierto, pero la rectificación propuesta no tiene nada que ver con una deformación arbitraria, una crítica «subjetiva» que «anexionara» otra subjetividad, a su vez también singular e inasimilable.

La tesis aquí defendida, el mecanismo de la víctima propiciatoria, no es una idea más o menos buena, es el verdadero origen de todo lo religioso y, como veremos más claramente dentro de un instante, de las prohibiciones del incesto. El mecanismo de la víctima propiciatoria es el objetivo fallido de toda la obra de Freud, el lugar inaccesible pero próximo a su unidad. En esta obra, el desdoblamiento de las teorías, la dispersión, la multiplicidad, pueden y deben interpretarse como impotencia para alcanzar este objetivo. Tan pronto como ha sido suplida la víctima propiciatoria, y se ha hecho entrar en su luz los fragmentos dispersos de esta obra, todos adquieren su forma perfecta, encajan y se imbrican entre sí como los trozos de un rompecabezas que todavía está por terminar. Débiles en sus divisiones, los análisis freudianos pasan a ser fuertes en la unidad que nuestra propia hipótesis les aporta y jamás puede decirse que esta unidad les sea impuesta desde fuera. Tan pronto como se renuncia a inmovilizar el pensamiento de Freud en unos dogmas infalibles e intemporales, descubrimos que, en lo más agudo de sí mismo, siempre tiende hacia el mecanismo de la víctima propiciatoria, siempre apunta oscuramente hacia el mismo objetivo.

Podríamos proseguir la demostración con otros textos. Para adelantar rápidamente en la explicación de Freud, hay que proceder de la misma manera que con los ritos, pues en el fondo la interpretación cultural no es más que otra forma de rito y en tanto que tal depende del mecanismo de la víctima propiciatoria, se deja deconstruir por entero a la luz de este mecanismo.

Hay que practicar un método comparativo, hay que despejar el común denominador de todas las obras que se «parecen» sin llegar nunca a repetirse y a coincidir exactamente. Entre todos los elementos de estos *dobles* textuales, existe a la vez una diferencia excesiva como para que la unidad sea inmediatamente visible y demasiado escasa como para que se renuncie a captar esta unidad.

Hay una obra que, bajo más de un aspecto, se «parece» a *Totem y tabú*, y es *Moisés y el monoteísmo*. De la misma manera que en el primer libro ya existe, antes del homicidio, un padre y unos hijos, es decir, la familia, en el segundo ya existe, antes del homicidio, la historia de Moisés y la religión mosaica, es decir, la sociedad. Moisés desempeña un papel semejante al padre de la horda. El pueblo hebreo privado de profeta después del homicidio de Moisés se asemeja al grupo de los hermanos privados de padre después del homicidio de *Totem y tabú*.

El intérprete, una vez más, se atribuye de antemano todas las significaciones que la violencia colectiva debiera engendrar. Si se eliminan todas

las significaciones que sólo pertenecen por una parte a *Totem y tabú*, y por otra todas las que sólo pertenecen a *Moisés y el monoteísmo*, es decir, a un lado la familia y al otro la nación, el pueblo, así como la religión judía, vemos aparecer el único común denominador posible de ambas obras: la metamorfosis de la violencia recíproca en violencia fundadora gracias a un homicidio que es el de *cualquiera* y ya no de un personaje determinado.

De igual manera, para operar la síntesis entre las dos teorías freudianas sobre el origen de las prohibiciones del incesto, ha sido preciso desprender el homicidio colectivo del marco familiar de la primera teoría y transportarlo a la segunda.

Nuestras propias tesis coinciden con esta doble síntesis. Siempre se sitúan en el punto de convergencia de todas las lecturas freudianas propuestas aquí. Basta que aparezca la violencia fundadora para que sugiera, en la prolongación de la dinámica freudiana, las ligeras modificaciones que le permiten revelarse a sí misma como el trazo de unión universal porque es el resorte estructurante universal.

No es, pues, una crítica literaria impresionista la que estamos haciendo aquí. No creo abusar de la expresión al afirmar que se trata, esta vez, de investigación objetiva y el hecho de ir más lejos que Freud en un camino que realmente es el suyo ilumina la obra hasta una profundidad en la que nunca se había penetrado. Se hace posible completar las frases iniciadas por el autor, decir exactamente en qué momento se ha extraviado, por qué y en qué medida. Se hace posible situar a este autor con precisión. Freud pasa tan cerca de la concepción mimética del deseo en los *Ensayos de psicoanálisis* como, en *Totem y tabú* o en *Moisés y el monoteísmo*, de la violencia fundadora. En ambos casos, la distancia respecto a la meta es la misma, el margen de fracaso es el mismo, el espacio de la obra no ha cambiado.

Para renunciar completamente al anclaje objetual del deseo, para admitir la infinitud de la *mimesis* violenta, hay que entender, simultáneamente, que la desmesura potencial de esta violencia puede y debe ser dominada en el mecanismo de la víctima propiciatoria. No se puede postular la presencia en el hombre de un deseo incompatible con la vida en sociedad sin plantear igualmente, frente a este deseo, algo con que mantenerle bajo control. Para escapar definitivamente a las ilusiones del humanismo, es necesaria una única condición pero también la única que el hombre moderno se niega a cumplir: debe reconocer la dependencia radical de la humanidad respecto a lo religioso. Es harto evidente que Freud no está dispuesto a cumplir esta condición. Prisionero como tantos otros de un humanismo crepuscular, no tiene la menor idea de la formidable revolución intelectual que anuncia y que prepara.

* * *

¿Cómo debemos concebir el nacimiento de la prohibición? Hay que pensarla conjuntamente con cualquier otro nacimiento cultural. La epifanía divina, la aparición universal del *doble monstruoso*, envuelve la comunidad, relámpago repentino que envía sus ramificaciones a lo largo de todas las líneas de enfrentamiento. Los mil brazos del rayo pasan *entre* los hermanos enemigos, que retroceden, *sobrecogidos*. Sea cual fuere el pretexto de los conflictos, alimentos, armas, tierras, *mujeres*..., los antagonismos se despojan de él para no volver a utilizarlo nunca. Todo lo que la violencia sagrada ha tocado pertenece a partir de ahora al dios, y pasa a ser objeto, como tal, de una prohibición absoluta.

Desilusionados y asustados, los antagonistas, a partir de ahora, harán cuanto esté en su mano para no caer en la violencia recíproca. Y saben perfectamente lo que deben hacer. La cólera divina se lo ha señalado. En todas partes donde se ha encendido la violencia se alza la prohibición.

La prohibición pesa sobre todas las mujeres que han servido de puesta a la rivalidad, todas las mujeres próximas, por consiguiente, no porque son intrínsecamente más deseables sino porque son próximas, porque se prestan a la rivalidad. La prohibición protege siempre a los consanguíneos más cercanos; pero sus límites no coinciden obligatoriamente con un parentesco real.

En su principio, y en muchas de sus modalidades, las prohibiciones no son *inútiles*. Lejos de depender de unas quimeras, impiden a los próximos caer en la *mimesis* violenta. Ya hemos visto en el capítulo anterior que las prohibiciones primitivas muestran, respecto a la violencia y sus actuaciones, una ciencia de la que nuestra ignorancia es incapaz. La razón es fácil de entender. Las prohibiciones no son otra cosa que la propia violencia, toda la violencia de una crisis anterior, literalmente estabilizada, muralla alzada por todas partes contra el retorno de lo que ella misma fue. Si la prohibición demuestra una sutileza semejante a la de la violencia, es porque en último término coincide con ella. También es porque más de una vez hace el juego a la violencia y aumenta la tempestad cuando el espíritu de vértigo sopla sobre la comunidad. Como todas las formas de protección sacrificial, la prohibición puede volverse contra lo que protege.

Todo esto confirma y completa lo que ya hemos descubierto al comienzo del presente ensayo: la sexualidad forma parte de la violencia sagrada. Al igual que todas las demás prohibiciones, las prohibiciones sexuales son sacrificiales; cualquier sexualidad legítima es sacrificial. Esto quiere decir que, hablando en propiedad, no hay sexualidad legítima de la misma manera que no hay violencia legítima *entre los miembros de la comunidad*. Las prohibiciones del incesto y las prohibiciones que se refieren a cualquier homicidio o cualquier inmolación ritual dentro del seno de la comunidad tienen el mismo origen y la misma función. A esto se debe que se parezcan; en muchos casos, como ha observado Robertson Smith, coinciden exactamente.

Al igual que el sacrificio sangriento, la sexualidad legítima, la unión

matrimonial, no elige nunca sus «víctimas» entre los que viven juntos. Existen algunas reglas matrimoniales —que son la otra cara de las prohibiciones del incesto— iguales a las reglas que determinan la elección de las víctimas sacrificiales —que son la otra cara de las prohibiciones de la venganza. Todas estas reglas imprimen a la sexualidad y a la violencia la misma dirección centrífuga. En muchos casos las desviaciones sacrificiales de la sexualidad y las de la violencia apenas son distintas. El intercambio matrimonial puede ir acompañado regularmente de violencias ritualizadas, análogas a las demás formas de guerra ritual. Esta violencia sistematizada se parece a la violencia interminable que haría estragos en el interior de la comunidad si precisamente no fuera desplazada hacia fuera. Coincide con la exogamia que desplaza el deseo sexual hacia el exterior. Existe un único problema: la violencia, y sólo hay una manera de resolverlo, el desplazamiento hacia fuera: hay que prohibir a la violencia, así como al deseo sexual, que se implante allí donde su presencia doble y una es absolutamente incompatible con el mismo hecho de la existencia común.

Todos los aspectos de la sexualidad legítima, especialmente en la familia occidental, revelan, todavía en nuestros días, su carácter sacrificial. La sexualidad de los esposos es lo que hay de más central, más fundamental, puesto que está en el mismo origen de la familia, y, sin embargo, nunca es visible, es ajena a la vida propiamente familiar. A los ojos de los consanguíneos inmediatos, y en especial de los niños, es como si no existiera; está tan oculta a veces como la violencia más oculta, la propia violencia fundadora.

En torno a la sexualidad legítima se extiende una auténtica zona prohibida, la que definen todas las prohibiciones sexuales, totalidad de la que las prohibiciones del incesto no son más que una parte, aunque sea la más esencial. Dentro de esta zona, cualquier actividad, cualquier excitación, en ocasiones hasta cualquier alusión sexual, están prohibidas. De igual manera, en los alrededores del templo, en torno al lugar donde se desarrollan los sacrificios, la violencia está más severamente prohibida que en cualquier otra parte. Beneficiosa y fecundadora, pero siempre peligrosa, la violencia regulada del sexo, al igual que la de la inmolación ritual, está rodeada de un auténtico cordón sanitario; no puede propagarse libremente en el seno de la comunidad sin convertirse en maléfica y destructora.

Generalmente, las sociedades primitivas están más ceñidas de prohibiciones de lo que jamás lo estuvo la nuestra. Muchas de ellas, sin embargo, no conocen algunas de sus propias prohibiciones. No hay que interpretar esta libertad relativa como una exaltación ideológica simétrica y opuesta a la pretendida «represión» de la que la sexualidad sería siempre objeto en nuestra sociedad. La valorización humanista o naturista de la sexualidad es un invento occidental y moderno. En las sociedades primitivas, allí donde la actividad sexual no es legítima, esto es, ritual en el sentido estricto o en el sentido amplio, ni prohibida, podemos estar seguros de que aparece simplemente como insignificante o escasamente significante, inepta,

en otras palabras, para propagar la violencia intestina. Es el caso, en determinadas sociedades, de la actividad sexual de los niños y de los adolescentes solteros, o también de las relaciones con los extranjeros y, claro está, de las relaciones entre extranjeros.

Las prohibiciones tienen una función primordial; reservan en el corazón de las comunidades humanas una zona protegida, un mínimo de no-violencia absolutamente indispensable para las funciones esenciales, para la supervivencia de los niños, para su educación cultural, para todo lo que constituye la humanidad del hombre. Si existen unas prohibiciones capaces de desempeñar este papel, no hay que verlas como las buenas acciones de la Señora Naturaleza, esta providencia del humanismo satisfecho, última heredera de las teologías optimistas engendradas por la descomposición del cristianismo histórico. El mecanismo de la víctima propiciatoria debe aparecérsenos ahora como esencialmente responsable del hecho de que exista una cosa semejante como la humanidad. Sabemos, desde hace un tiempo, que en la vida animal la violencia está dotada de frenos individuales. Los animales de una misma especie jamás se enfrentan hasta la muerte; el vencedor perdona al vencido. La especie humana está desprovista de esta protección. El mecanismo biológico individual es sustituido por el mecanismo colectivo y cultural de la víctima propiciatoria. No existe sociedad sin religión porque sin religión ninguna sociedad sería posible.

Los datos etnológicos convergentes ya hubieran debido iluminarnos desde hace tiempo sobre la función e incluso sobre el origen de las prohibiciones. La transgresión ritual y festiva señala claramente este origen puesto que se articula sobre el sacrificio o sobre las ceremonias llamadas «totémicas». Si se examinan, por otra parte, las consecuencias desastrosas o simplemente molestas atribuidas a la transgresión no ritual, descubrimos que siempre se refieren a unos síntomas, mitad míticos, mitad reales, de la crisis sacrificial. Por consiguiente, siempre es la violencia lo que está en cuestión. El hecho de que esta violencia aparezca bajo la forma de enfermedades contagiosas o incluso de sequías y de inundaciones no nos concede el derecho a invocar la «superstición» y de considerar la cuestión como definitivamente zanjada. En lo religioso, el pensamiento moderno elige siempre los elementos más absurdos, por lo menos aparentemente, los que parecen desafiar cualquier interpretación racional, se arregla siempre, en suma, para confirmar la motivación de su decisión fundamental respecto a lo religioso, a saber, que no existe relación de ningún tipo con ninguna realidad.

Este desconocimiento no durará mucho tiempo. Ya descubierta y luego inmediatamente olvidada por Freud, la auténtica función de las prohibiciones es formulada de nuevo y de manera muy explícita en *El erotismo* de Georges Bataille. No cabe duda de que Bataille se refiere a la violencia como si no fuera más que el último condimento, el único capaz de reavivar los sentidos agotados de la modernidad. Sucede también que esta obra

bascula más allá del esteticismo decadente del que es una expresión extrema:

La prohibición elimina la violencia y nuestros movimientos de violencia (entre los cuales están los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el orden apacible sin el cual es inconcebible la conciencia humana.[1]

1. *L'Erotisme* (Plon, 1965), p. 43.

IX

LEVI-STRAUSS, EL ESTRUCTURALISMO Y LAS REGLAS DEL MATRIMONIO

> «La unidad de estructura a partir de la cual se elabora un sistema de parentesco es el grupo que yo denomino "familia elemental"; consiste en un hombre, su esposa y sus hijos... La existencia de la familia elemental crea tres especies especiales de relaciones sociales, la relación entre padre e hijos, la relación entre los hijos de un mismo lecho [*siblings*], y la relación entre marido y mujer en tanto que progenitores... Los tres tipos de relaciones que existen en la familia elemental constituyen lo que denomino la primera categoría. Las relaciones de segunda categoría son las que resultan de la aproximación de dos familias elementales a través de un miembro común, como el padre del padre, el hermano de la madre, la hermana de la mujer, etc. En la tercera categoría estará el hijo del hermano del padre y la mujer del hermano de la madre. También pueden descubrirse, si se poseen las informaciones genealógicas necesarias, unas relaciones de cuarta, quinta o enésima categoría.»

Al poner de relieve los principios de su propia investigación sobre el parentesco, A. R. Radcliffe-Brown explicita al mismo tiempo el presupuesto esencial de toda la reflexión anterior a los trabajos de Claude Lévi-Strauss. En un artículo titulado «El Análisis estructural en lingüística y en antropología»,[1] Lévi-Strauss reproduce este texto y le opone el principio de su propia investigación, fundamento del método estructural en el ámbito del parentesco.

La familia elemental no es una unidad irreductible puesto que está

1. Word, I, 2 (1945), pág. 1-21; reproducido en *Anthropologie structurale* (París, 1958), pp. 37-62.

basada en el matrimonio. Lejos de ser originaria y elemental, ya es un compuesto. Así pues, no es punto de partida sino culminación; procede de un intercambio entre unos grupos que no están relacionados por ninguna necesidad biológica.

> «El parentesco sólo es admitido a establecerse y perpetuarse por y a través de unas determinadas modalidades de alianza. En otras palabras, las relaciones tratadas por Radcliffe-Brown de «relaciones de primer orden» son función y dependen de las que él considera como secundarias y derivadas. El carácter primordial del parentesco humano es el de requerir, como condición de existencia, la puesta en relación de lo que Radcliffe-Brown llama "familias elementales". Por consiguiente, lo que es realmente "elemental" no son las familias, términos aislados, sino la relación entre estos términos.»

Conviene desconfiar del sentido común que nunca olvida la presencia de unas relaciones biológicas verdaderas detrás de la «familia elemental» de Radcliffe-Brown y se niega a concebir el sistema en tanto que sistema:

> «Es indudable que la familia biológica está presente y se prolonga en la sociedad humana. Pero lo que confiere al parentesco su carácter de hecho social no es lo que se ve obligado a conservar de la naturaleza: es el paso esencial por el cual se separa de ella. Un sistema de parentesco no consiste en los vínculos objetivos de filiación o de consanguinidad creados entre los individuos; sólo existe en la conciencia de los hombres, es un sistema arbitrario de representaciones, no el desarrollo espontáneo de una situación de hecho.»

El elemento de arbitrariedad es asimilado a lo que aquí se denomina el carácter «simbólico» del sistema. El pensamiento simbólico aproxima unas entidades, que nada obliga a aproximar, en este caso dos individuos que *casa* al pie de la letra entre sí, dos primos cruzados, por ejemplo, cuya conjunción parece necesaria allí donde es habitualmente practicada pero que no responde en realidad a ninguna necesidad auténtica. La prueba está en que un tipo de matrimonio permitido o hasta exigido en tal o cual sociedad será, por el contrario, formalmente prohibido en tal o cual otra.

¿Hay que deducir que los sistemas de parentesco constituyen una especie de antinaturaleza? La cita precedente ya muestra que, sobre este punto, el pensamiento de Lévi-Strauss es más prudente y matizado de lo que permiten suponer determinadas interpretaciones. Después de haber observado que el sistema de parentesco no es «el desarrollo espontáneo de una situación de hecho», el autor prosigue:

> «Eso no significa... que esta situación de hecho sea automáticamente contradicha, o incluso simplemente ignorada. En unos estudios actualmente clásicos, Radcliffe-Brown ha mostrado que hasta los sistemas con una apariencia más rígida y más artificial, como los sistemas australianos de clases matrimoniales, tienen cuidadosamente en cuenta el parentesco biológico.»

El punto aquí subrayado es evidente pero es también el mismo que una concepción extrema y fácil de su propio descubrimiento podría hacer ignorar a Lévi-Strauss y que es frecuentemente ignorado por los que se reclaman de su pensamiento, tan pronto como las circunstancias lo hacen un poco menos evidente.

El homenaje a Radcliffe-Brown, tan magistralmente criticado unas líneas antes, no es un mero formalismo. Pero tal vez hay que ir más lejos y preguntarse si la puntualización es suficiente. Se nos dice que hasta los sistemas de parentesco *con una apariencia más rígida y más artificial... tienen cuidadosamente en cuenta el parentesco biológico*. No cabe duda de que la afirmación es exacta, pero ¿podemos realmente limitarnos a ella? ¿No convendría añadir algo más?

Los hombres sólo pueden «tener en cuenta» los datos que ya se hallan a la disposición de su mente. La frase supone que el parentesco biológico está a la disposición de la mente humana al margen de los sistemas de parentesco, es decir, *al margen de la cultura*. Eso tiene algo de inconcebible. Es muy posible que se confundan dos realidades diferentes, a saber: *a*) el *hecho* del parentesco biológico, los datos reales de la reproducción humana, y *b*) el *conocimiento* de estos mismos datos, el *conocimiento* de la generación y de la consanguinidad. Es evidente que los hombres nunca son extraños a *a*) en el sentido de que no pueden reproducirse de manera contraria a las leyes de la biología. Esto es tan cierto dicho del «estado de cultura» como del «estado de naturaleza», de la promiscuidad natural. El *saber* de estas mismas leyes biológicas es una cosa muy distinta. El estado de naturaleza y la promiscuidad natural no suponen las distinciones necesarias para la localización de las leyes biológicas. Se nos dirá que entramos en unas especulaciones inútiles y abstractas. Se trata, por el contrario, de desprender un presupuesto de tipo especulativo siempre oculto y perfectamente injustificado, unido al mito naturalista y moderno en su conjunto. Cabe imaginar una proximidad y una afinidad especial entre el «estado de naturaleza» y la verdad biológica o incluso la verdad científica en general.

Si se trata del *hecho* biológico de la reproducción humana, no existe, repitámoslo, diferencia entre cultura y naturaleza; si se trata, al contrario, del *saber*, existe sin lugar a dudas una diferencia y juega en detrimento de la naturaleza. Para apreciar esta verdad, basta con dejar reproducirse libremente, durante unas cuantas generaciones, una camada de gatos. Puede anticiparse con toda seguridad que al cabo de poco tiempo se habrá pro-

ducido una confusión tan inextricable de las relaciones de alianza, de filiación y de consanguinidad que el más eminente especialista de la «familia elemental» será incapaz de descifrarla.

Por consternador que resulte dicho espectáculo, no conseguirá sacarnos de la mente la idea de que los tres tipos de relaciones siguen siendo diferenciados, de que *existen realmente*. Ni siquiera el más avanzado de nuestros pensadores podrá convencernos de que la distinción entre padre, hijo, hermano, madre, hija, hermana, es una ilusión de nuestros sentidos engañados, o tal vez el efecto de alguna superfantasía, la pesadilla de un espíritu autoritario, etiquetador y represivo. Una vez que los datos elementales de la reproducción han sido descubiertos, parecen tan evidentes que su desconocimiento resulta inconcebible.

Quien no verá aquí que el descubrimiento de los datos biológicos elementales exige la distinción *formal* de los tres tipos de relación que acabamos de definir, alianza, filiación y consanguinidad, y que esta distinción *formal* sólo es posible sobre la base de una *separación real*, es decir, sobre la base de las prohibiciones del incesto y de los sistemas de parentesco.

Sólo los sistemas de parentesco pueden asegurar el descubrimiento de los datos biológicos y no hay sistema, por rígido y artificial que sea, que no esté en condiciones de asegurarlo, entre otras cosas, simplemente, porque la base común a todos los sistemas consiste, como afirma Lévi-Strauss, en una rigurosa distinción entre la alianza y la consanguinidad.

Si los sistemas de parentesco son variables e imprevisibles por el lado de sus límites exteriores, no ocurre lo mismo en lo que se refiere a su parte central: el matrimonio entre padres e hijos, por una parte, y entre hermanos y hermanas, por otra, siempre ha estado prohibido. Las excepciones, en este caso, son tan poco numerosas y de índole tan especial, casi siempre ritual, que cabe ver en ellas, muy rigurosamente, la excepción que confirma la regla. Por excesivas y rígidas que nos parezcan determinadas reglas matrimoniales positivas, por arbitrarias que nos parezcan, en su máxima extensión, las prohibiciones que constituyen la otra cara de estas reglas, el corazón del sistema permanece y no origina ningún problema; los efectos fundamentales siempre están ahí: no hay sistema de parentesco que no distribuya lo lícito y lo ilícito en el orden sexual de manera de separar la función reproductora de la relación de filiación y de la relación fraterna, garantizando con este hecho, a aquellos cuya práctica sexual está gobernada por él, la posibilidad de descubrir los datos elementales de la reproducción.

Es posible pensar que, en la promiscuidad natural, el vínculo entre el acto sexual y el nacimiento de los hijos, el hecho mismo de la concepción, pueda resultar inobservable. Sólo las prohibiciones del incesto pueden ofrecer a los hombres las condiciones casi experimentales necesarias para el conocimiento de este hecho, introduciendo en la vida sexual los elementos estabilizadores y unas exclusiones sistemáticas sin las cuales

las aproximaciones y las comparaciones susceptibles de hacer la luz siguen siendo imposibles. Sólo las prohibiciones permiten determinar los frutos de la actividad sexual oponiendo éstos a la esterilidad de la abstinencia.

Es imposible, claro está, reconstruir dicha historia; ni siquiera es necesario preguntarse cómo ha ocurrido todo. Todo lo que en este momento intentamos hacer es llevar la crítica que Lévi-Strauss formula a la familia elemental más allá del punto a que él la ha llevado. Los tres tipos de relaciones que constituyen la familia elemental coinciden con las relaciones que deben ser aisladas y diferenciadas para garantizar el descubrimiento de los datos biológicos: estas relaciones están efectivamente aisladas y diferenciadas en todos los sistemas de parentesco. El propio concepto de familia elemental resultaría absolutamente inconcebible sin los sistemas de parentesco, mientras que siempre puede deducirse este concepto, por lo menos en teoría, de cualquier sistema de parentesco, quedando, en efecto, siempre necesariamente garantizadas en todos los sistemas las distinciones que lo definen. Vemos, pues, hasta qué punto es cierto que la familia elemental no es la célula constituyente sino el resultado de los sistemas de parentesco, mucho más cierto aún de cuanto lo piensa la etnología; a eso se debe que no basta con decir que los sistemas de parentesco, hasta los más rígidos y más artificiales, toman en consideración el parentesco biológico; ellos son, en primer lugar, los que lo descubren; su presencia condiciona todo *saber* del parentesco biológico.

Se trata, en suma, de asumir hasta el fin la prioridad del sistema sobre todas las relaciones que instaura, de no omitir ninguna consecuencia. Si es preciso pensarlo todo en relación con el sistema, se debe a que el sistema es realmente primero, incluso en relación con la biología, aunque sólo sea porque, en último término, el sistema podría contradecir la biología, si bien, a fin de cuentas, no la contradice jamás. En realidad, no puede hacerlo en tanto, por lo menos, que se le defina como separación estricta de la alianza y de la consanguinidad. Es imposible pensar el sistema a partir de unos datos que él mismo posibilita y que dependen estrechamente de él. No hay que rechazar la biología como punto de partida porque pertenezca a la *naturaleza*, sino, al contrario, porque pertenece por completo a la *cultura*. Aparece como deducción de unos sistemas cuyo común denominador más pequeño es la familia elemental; a eso se debe que no sea fundadora; el sistema es de una sola pieza y hay que descifrarlo como tal, sin dejarse distraer por las diferentes posibilidades que provoca pero que no lo determinan.

Aunque coincidan exactamente con los datos reales de la reproducción biológica, las tres relaciones que componen la familia elemental no se diferenciarían de igual manera si no existieran las prohibiciones del incesto para diferenciarlas. En otras palabras, si no existieran las prohibiciones del incesto, tampoco existiría la biología. Pero el desprendimiento de la verdad biológica no es visiblemente la razón de ser del sistema; la verdad biológica no es la única en desprenderse, por lo menos implícitamente;

forma parte de un conjunto más vasto; por ello no hay que tomarla como punto de partida.

La idea desarrollada aquí no implica ninguna toma de posición especial sobre el problema, actualmente debatido, de la ignorancia en que se hallarían determinadas culturas del hecho biológico de la concepción humana. Hay que hacer notar que nuestra tesis puede acomodarse tan bien y, en cierto sentido, mejor todavía con el actual escepticismo respecto a los testimonios indígenas que con la confianza precedente.

Es posible, igualmente, que, pese a las prohibiciones del incesto, determinadas culturas no hayan descubierto nunca la relación entre el acto sexual y el parto. Es la tesis de Malinowski y de numerosos etnólogos; se apoya en una prolongada intimidad con la vida indígena; podemos preguntarnos si es realmente refutada por los argumentos que en nuestros días se le oponen. Los observadores de antaño se habrían dejado engañar por sus informadores. Conviene tomar *cum grano salis* cualquier manifestación de ignorancia respecto a la concepción.

Es posible, pero el escepticismo en cuestión, aunque tienda, ostensiblemente, a rehabilitar las facultades intelectuales de los primitivos, podría muy bien proceder a su vez de otra forma de etnocentrismo, todavía más insidiosa. En dicho ámbito, en efecto, el llamamiento al sentido común, por discreto que sea, adopta obligatoriamente unos aspectos algo demagógicos. ¡Vamos! No creerá usted que existen unos hombres tan estúpidos como para ignorar la relación entre el acto sexual y el parto. ¡Esta es exactamente la imagen que nuestro provincialismo cultural se forja de unos hombres que difieren un poco de él mismo!

Repitamos que la problemática del presente ensayo no tropieza realmente con este debate en su camino. La respuesta final carece aquí de importancia. Pretendemos señalar únicamente que la fe concedida anteriormente a las afirmaciones de ignorancia en materia de concepción se critica en nuestros días en un clima de «todo es natural» que sólo puede perpetuar y robustecer la tendencia siempre presente a arrebatar las verdades biológicas elementales a la *cultura* para devolverlas a la *naturaleza*. La evidencia del sentido común, el argumento terminante de «es algo obvio», coincide bastante bien con las insuficiencias observadas anteriormente en la crítica actual de la «familia elemental», y más generalmente con todo cuanto sigue habiendo de impensado en el concepto necesariamente mítico de una naturaleza más hospitalaria que la cultura a las verdades propiamente científicas. No hay verdad, por elemental que sea, que no esté mediatizada por la cultura. Los hombres jamás pueden leer nada directamente en el «gran libro de la naturaleza» en el que todas las líneas aparecen borrosas.

* * *

La dificultad que experimenta Lévi-Strauss en deshacerse de cualquier vacilación y de cualquier ambigüedad cuando se trata de situar dentro de los sistemas de parentesco la verdad de las relaciones biológicas hunde sus raíces, claro está, en el sentimiento, casi instintivo en nuestra época, de que el pensamiento que elabora la ciencia no puede ser del mismo tipo que el pensamiento de los mitos, del ritual y de los sistemas de parentesco. Aquí nos estamos interesando menos por la doctrina explícita, que por otra parte tal vez no sea constante, que por los principios implícitos a los que obedece el pensamiento en el artículo de 1945, el mismo que estamos comentando. Se trata menos, a decir verdad, respecto a este punto, del propio Lévi-Strauss que de un presupuesto prácticamente universal y que nosotros intentamos desprender, un poco como él mismo desprende, siempre en el mismo artículo y a partir de un texto de Radcliffe-Brown, el presupuesto de la familia elemental, en cuya prolongación, por otra parte, se sitúa el objeto de nuestra propia investigación, pero a una profundidad mayor.

El hecho de que los sistemas de parentesco «no ignoren», «no contradigan», el parentesco biológico sino que por el contrario «lo tengan cuidadosamente en cuenta» no es tan obvio a los ojos del pensamiento actual.

Es difícil admitir que nuestro saber de los hechos biológicos elementales proceda del mismo modo de pensamiento que las diferenciaciones más rígidas y más artificiales de los sistemas de parentesco. En ambos casos, nos tropezamos con los mismos mecanismos intelectuales, funcionando de manera análoga, con el mismo pensamiento simbólico relacionado y diferenciando unas entidades cuya unión y cuya separación no están dadas en la naturaleza. Está claro, sin embargo, que no podemos considerar todos los frutos del pensamiento simbólico como equivalentes. Hay un pensamiento simbólico *falso*, por ejemplo:

a) el nacimiento es debido a la posesión de las mujeres por los espíritus.

Y un pensamiento simbólico *verdadero*, por ejemplo:

b) el nacimiento de los niños es debido a la unión sexual entre las mujeres y los hombres.

Como, en sentido estructuralista, no hay pensamiento que no sea «simbólico», tampoco es justo, actualmente, dar al calificativo simbólico el sinónimo implícito de falso de la misma manera que no era justo, ayer, darle el sinónimo implícito de verdadero. Lévi-Strauss es el primero en subrayar que en toda adquisición intelectual existe una enorme cantidad de conocimiento utilizable porque está fundado en la verdad, y es preciso que sea verdadero, sin lo cual no sobrevivirían las culturas.

Sean cuales fueren, pues, sus modalidades, todos los sistemas de parentesco operan las distinciones esenciales bajo la relación de la verdad biológica. En las culturas primitivas, sin embargo, el sistema va con gran frecuencia mucho más allá de lo necesario en este terreno. Las relaciones

biológicas esenciales sólo parecen despejarse en función del principio: *Quien puede el máximo puede el mínimo.* Se desprenden al mismo tiempo otras relaciones cuya significación es secundaria o incluso nula en el plano que nos interesa: la distinción entre primos paralelos y primos cruzados, por ejemplo, o las distinciones de clanes, de subclanes, etc.

Todas estas distinciones, hasta cierto punto, son de una sola pieza: en otras palabras, constituyen un sistema. Nuestra tendencia a conferir la primacía absoluta a lo biológico interfiere con el aspecto sistemático del sistema. Obedecer a esta tendencia es suscitar un poco por todas partes unos «restos» inexplicables, unas aberraciones y excepciones que denuncian las estructuras mal despejadas. El estructuralismo acierta en exigir del etnólogo que combata la tendencia casi irresistible a tomar los datos biológicos como punto de partida.

¿Por qué esta tendencia que actúa en nosotros como una segunda naturaleza? Porque nuestro propio sistema coincide con la familia elemental. Coincide con el principio exogámico reducido a su más simple expresión; coincide, por consiguiente, con el mínimo de prohibición necesario y suficiente bajo la relación de las verdades de la generación.

Conviene verificar explícitamente esta coincidencia: es posible que ofrezca su auténtico contexto a la cuestión siempre ardiente de la singularidad o de la no singularidad de nuestra sociedad frente a las sociedades primitivas. En nuestros días se repite incansablemente que la familia moderna es tan arbitraria como los restantes sistemas de parentesco. Esto es a un tiempo verdadero y falso. Un fenómeno puede ser arbitrario en relación a un sistema de referencia determinado y no serlo en relación a otro. Mientras se midan los sistemas exclusivamente por los *hechos* de la procreación, es harto evidente que nuestro sistema es tan arbitrario como los demás. En el plano del funcionamiento biológico real, poco importa, en efecto, que un sistema prohíba a un hombre contraer matrimonio con:

1) su madre, sus hermanas, sus hijas y todas las mujeres del clan X;
2) su madre, sus hermanas, y sus hijas exclusivamente.

Los mecanismos de la biología no funcionarán mejor o peor en el primer caso que en el segundo y, sin duda, funcionarían igual de bien, por mucho que le moleste a Westermarck, si no hubiera prohibiciones en absoluto. En relación, pues, a los datos reales de la generación, la causa está fallada: todos los sistemas son igualmente arbitrarios.

Hay una diferencia, en cambio, bajo la relación menor del *saber* propiamente dicho, implícitamente desprendido por todos los sistemas, que por la puesta en relieve de este mismo saber. Si bien es cierto que todos los sistemas tienen un valor didáctico en el plano de la biología, nuestro sistema tiene un valor didáctico preeminente. En este caso no hay prohibición que no desprenda una relación esencial, no hay relación biológica esencial que no esté desprendida por una prohibición.

En tanto que nos limitamos al ejemplo del saber biológico, la diferencia entre nuestro sistema y los demás parece secundaria. La reducción

extrema de la prohibición subraya el saber ya desprendido, lo pone en mayor evidencia pero no hace aparecer ningún saber nuevo. Así pues, el ejemplo de la biología puede sugerir la singularidad relativa de nuestro propio sistema, no puede demostrarla.

Hemos comenzado por poner el énfasis en lo biológico a fin de desplazar la piedra de toque que siempre constituye, en este terreno, la indiferenciación del hecho y del saber. Había que mostrar con el ejemplo más sencillo, y más inmediato, la aptitud del pensamiento simbólico, incluso el más mítico, para descubrir unas relaciones cuya verdad es inquebrantable, unas diferencias que escapan a cualquier relativismo mítico y cultural. Pero el ejemplo de la biología es demasiado rudimentario para el resto de nuestra intención. Hay que pasar a otro ejemplo, el de las ciencias de la cultura. Y mostrar, situándose en la prolongación de las observaciones precedentes, que nuestra especificidad etnológica abre a la ciencia de la etnología una carrera excepcional.

El lenguaje del parentesco en el sentido de Lévi-Strauss es el sistema de reglas que determina un circuito de trueque entre grupos exogámicos. Cada vez que un grupo entrega una mujer a otro grupo el grupo beneficiario responderá entregando a su vez una mujer bien al primer grupo, o bien a un tercero, de acuerdo con lo que exija el sistema. La respuesta constituye un nuevo llamamiento al que se responderá de manera equivalente y así sucesivamente. Por amplio o estrecho que sea el círculo, debe acabar por cerrarse. Preguntas y respuestas proceden del sistema; y se suceden siempre en el mismo orden, por lo menos en principio. Si bien existe el lenguaje en el sentido estructuralista tradicional, no existe todavía lenguaje en el sentido chomskiano. Falta una característica esencial: la creatividad indefinida del auténtico lenguaje, la posibilidad siempre presente de inventar unas frases nuevas, de decir unas cosas nunca dichas.

Así pues, conviene observar por una parte que el lenguaje del parentesco es incompleto y, por otra, que algunas sociedades, y en primer lugar la nuestra, no hablan este lenguaje o han dejado de hablarlo. Un sistema que limita las prohibiciones al extremo, como hace el nuestro, suprime en la práctica cualquier prescripción positiva; reduce a nada, en otras palabras, el lenguaje del trueque matrimonial. En todas partes donde la sociedad moderna está presente, ya no es posible inscribir los matrimonios en un circuito matrimonial determinado. Eso no quiere decir, claro está, que haya desaparecido la exogamia. No sólo existe sino que efectúa una mezcla sin precedentes entre las poblaciones más diversas, pese a las barreras que persisten, raciales, económicas, nacionales. Si nuestra información fuera suficiente, podríamos evaluar los factores que determinan las uniones, a través de las mediaciones culturales más diferentes, modas indumentarias, espectáculos, etc. En el sentido del determinismo científico, la exogamia sigue estando, sin lugar a dudas, determinada, pero ya no a través de prescripciones socio-religiosas a las que todo el mundo puede y debe referirse. Los factores que influyen sobre las uniones no tienen una

significación únicamente matrimonial. Ya no existe un lenguaje específico del parentesco. Ya no existe un código para dictar a cada cual su propia conducta e informar a cada cual sobre la conducta de todos los demás. La previsión tiene, como máximo, un carácter estadístico; es imposible al nivel de los individuos. Debemos evitar que la metáfora lingüística nos disimule estas diferencias esenciales.

Por imperfecta que sea, incluso en el caso de los sistemas primitivos, la asimilación del sistema a un lenguaje no deja de ser menos preciosa en tanto que permanece en el marco de estos sistemas. Puede incluso ayudarnos a entender mejor la diferencia entre estos sistemas y nuestra relativa ausencia de sistema. Nadie ignora, en efecto, que el principal obstáculo para la adquisición de una lengua extranjera no es otro que la lengua materna. El idioma original nos posee tanto y más de lo que nosotros lo poseemos. Demuestra incluso unos ciertos celos en su manera de poseer, puesto que nos arrebata cualquier disponibilidad respecto a lo que no es él. En el terreno de las lenguas, los niños demuestran una capacidad de asimilación directamente proporcional a su facultad de olvido. Y los grandes lingüistas no poseen con gran frecuencia una lengua que puedan decir realmente suya.

El hecho de haber eliminado hasta los últimos vestigios del lenguaje matrimonial no debe ser extraño al interés que sentimos por quienes siguen hablando tales lenguajes ni a la excepcional aptitud que demostramos en su desciframiento y en su clasificación sistemática. Nuestra sociedad puede aprender a hablar todos los lenguajes del parentesco precisamente porque ella misma no habla ninguno de ellos. No solamente leemos todos los sistemas que realmente existen sino que podemos engendrar otros inexistentes; podemos inventar una infinidad de sistemas simplemente posibles porque captamos desde su origen el principio de cualquier lenguaje exogámico. Entre cada uno de los sistemas y el sistema de los sistemas, entre los «lenguajes» del parentesco en el sentido de Lévi-Strauss y el lenguaje del propio Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco*, existe el mismo tipo de diferencia que entre la concepción estructuralista tradicional y la concepción chomskiana del lenguaje.

Conviene deducir, por tanto, que nuestra esencia etnológica no debe ser ajena a nuestra vocación de etnólogos, de lingüistas y más generalmente de investigadores en el campo de la cultura. No afirmamos que nuestro sistema de parentesco baste para orientarnos hacia la investigación etnológica; vemos una serie de fenómenos paralelos. La única sociedad que practica asiduamente la investigación etnológica es también una sociedad que ha reducido su sistema de prohibiciones a la familia elemental. No es posible considerar este hecho como un encuentro fortuito, una mera coincidencia.

Sin duda hay que renunciar de antemano al lenguaje de los ritos y del parentesco para comenzar a hablar el lenguaje de la investigación —pasando a través de las «actividades culturales» en un sentido amplio. De

una modalidad a la siguiente, no hay ruptura; en ningún estadio los elementos de desconocimiento «sacrificial» desaparecen por entero; lo que no impide que los elementos de conocimiento se profundicen, se multipliquen y se organicen.

Para que la etnología se convierta en una auténtica ciencia, debe reflexionar en sus propios fundamentos, y esta reflexión debe aplicarse no al etnólogo individual sino a la sociedad que produce, además de otros tipos de hombres, unos etnólogos, de la misma manera que produce el héroe romántico, etc. En la literatura etnológica, la sociedad de los etnólogos aparece siempre entre paréntesis, incluso cuando se pretende hablar de ella. Estos paréntesis eran explícitos anteriormente, cuando se afirmaba que esta sociedad no tiene nada en común con las sociedades primitivas. Pero son implícitos actualmente cuando se afirma que esta misma sociedad no es más que una sociedad entre otras, distinta, probablemente, de las demás sociedades pero en la misma medida en que estas sociedades ya son distintas entre sí. Esto es manifiestamente falso. Si pedimos a la etnología otra cosa que unas vergas para fustigar la arrogancia de nuestros coprivilegiados, habrá que reconocer, un día u otro, que no podemos poner nuestro sistema de parentesco en el mismo plano que los sistemas australianos o el sistema Crow-Omaha. Nuestro sistema no es en absoluto arbitrario respecto a las formas de saber de las que no podemos insolidarizarnos. No hay que ceder en este punto al chantaje del anti-etnocentrismo que nos desvía de lo esencial, tiene pues, un carácter sacrificial y constituye la maniobra última y paradójica, aunque lógica, de un cierto etnocentrismo.

* * *

El pensamiento actual descubre la enorme cantidad de arbitrariedad que aparece en los sistemas culturales. La mayoría de las proposiciones que constituyen dicho sistema no pueden alinearse en la categoría de lo verdadero en el sentido de la proposición *b*) ni en la categoría de lo falso en el sentido de la proposición *a*); proceden casi siempre de una tercera categoría que no corresponde a ninguna realidad al margen de las culturas que las profieren; por ejemplo:

c) los primos cruzados tienen una afinidad especial para el matrimonio.

Esta masa tan formidable de arbitrariedad es, en suma, el «pecado original» del pensamiento humano que se revela cada vez más, a medida que vamos siendo capaces de inventariarlo y de descifrarlo. No hay que censurar a los pensadores que tienden a minimizar o incluso a perder completamente de vista las verdades y los gérmenes de verdad que acompañan a lo arbitrario, pero que están soterrados bajo su avalancha. El «pen-

samiento simbólico» en su conjunto es asimilado al mítico; se le atribuye, cara a la realidad, una autonomía que algunos considerarán gloriosa, pero que se revela a fin de cuentas decepcionante y estéril pues carece de relación con la realidad. La herencia cultural de la humanidad es objeto de una sospecha generalizada. Sólo nos interesamos por ella para «demistificarla», es decir, para mostrar que se refiere a una combinatoria de interés prácticamente nulo al margen de la ocasión que ofrece al demistificador de desplegar su maestría.

La humanidad se convierte aquí en la víctima de un engaño colosal cuyos resortes seremos los primeros en desmontar. Este nihilismo de la cultura va acompañado necesariamente de un fetichismo de la *ciencia*. Si descubrimos el pecado original del pensamiento humano que siempre ha poseído a los hombres, significa que debemos escapar a él. Es preciso que dispongamos de un pensamiento radicalmente distinto, la *ciencia*, capaz finalmente de descubrir la absurdidad de cualquier pensamiento anterior. Ya que esta mentira carecía hasta hace muy poco de fisuras, esta ciencia debe ser totalmente nueva, sin ligaduras con el pasado, separada de cualquier raíz. Hay que verla como el puro descubrimiento de algún superhombre sin comparación posible con los comunes mortales o incluso con su propio pasado. Para trasladarnos de repente de la negra mentira ancestral a la deslumbrante verdad científica, este liberador de la humanidad ha tenido que cortar el cordón umbilical que nos unía a la matriz de cualquier pensamiento mítico. Nuestra dura y pura ciencia debe ser el fruto de un «corte epistemológico», que nada anuncia o prepara.

Este angelismo científico procede de una profunda repugnancia de origen filosófico e incluso religioso a admitir que lo verdadero pueda coexistir con lo arbitrario, y tal vez incluso arraigarse en esta arbitrariedad. Hay que confesar que ahí existe una dificultad real para nuestros hábitos de pensamiento. La idea de que el pensamiento verdadero y el pensamiento llamado mítico no difieren esencialmente entre sí nos parece escandalosa. Tal vez se deba a que las verdades de las que estamos seguros parecen tan poco numerosas, en el terreno de la cultura, que reclamamos para ellas un origen transparente, estrictamente racional y perfectamente dominado.

El dualismo de la ciencia y de la no-ciencia procede, a decir verdad, del comienzo de la era científica y ha tomado unas formas muy variadas. Se exaspera a medida que se acerca a cualquier cultura sin conseguir todavía apoderarse de ella. Es lo que inspira a Lévi-Strauss el leve asombro observado anteriormente ante la idea de que hasta los sistemas de parentesco más artificiales *tienen cuidadosamente en cuenta* la verdad biológica. En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss se esforzará en formular este dualismo de una forma muy mitigada y matizada bajo los nombres de *pensamiento salvaje y bricolage* por una parte, y de *pensamiento de los ingenieros* por otra.

Así pues, hemos verificado en Lévi-Strauss una tendencia, casi inevitable, a dejar las verdades a un lado, a reservarlas bien a la «naturaleza» bien a los «ingenieros» del pensamiento, o también a una combinación imprecisa de una y otros denominada por Lévi-Strauss «pensamiento naturalista». En el artículo sobre el análisis estructural, por ejemplo, el autor afirma que debemos renunciar al «pensamiento naturalista» para estudiar los sistemas de parentesco, pero no porque este pensamiento sea falso sino al contrario porque, según parece, es excesivamente verdadero y, como tal, no sabe tomar en consideración las fantasías del «pensamiento simbólico». Debido a este hecho, la ideología estructural tiene algo de temporal y transicional; no es más que un rodeo por el pensamiento simbólico al que pide, en suma, sus propias armas para poder «disolverlo» mejor, para llegar a desvanecer en cierto modo la pesadilla de nuestra cultura y permitir a la naturaleza y a la ciencia que se estrechen la mano.

Todas estas cuestiones convergen, claro está, hacia un problema fundamental: el origen del pensamiento simbólico. Si los sistemas simbólicos no son nunca «el desarrollo espontáneo de una situación de hecho», si hay ruptura entre la naturaleza y la cultura, la cuestión inicial se plantea, y además con urgencia. Lévi-Strauss, y en general el estructuralismo, se niegan a considerar el problema del origen de una manera que no sea puramente formal. El paso de la naturaleza a la cultura hunde sus raíces en «los datos permanentes de la naturaleza humana»; no hay motivo para preguntarse acerca de él. Se trata de un falso problema del que se desvía la ciencia auténtica. Los mitos son los que señalan este paso de algún acontecimiento monstruoso, de alguna catástrofe gigantesca y quimérica en la que no conviene demorarse. *Totem y tabú* no es más que un mito originario, análogo a tantos otros, y la obra sólo ofrece un interés de mera curiosidad; conviene tratarla como todos los demás mitos.

Hay que recordar aquí una frase ya citada del «Análisis estructural en lingüística y en antropología», debido tanto a lo que refleja sobre las perspectivas que intentamos resumir como a lo que refleja, la vacilación, en nuestra opinión interesante, que sugiere. Muy excepcionalmente en este caso, el problema planteado por la aparición del pensamiento simbólico aparece como un problema real, sin que se sepa exactamente si ya está resuelto o si está todavía por resolver.

> «Ahora bien, si bien es legítimo, y en cierto modo inevitable, recurrir a la interpretación naturalista para intentar comprender la aparición del pensamiento simbólico, una vez producida ésta, la explicación debe cambiar tan radicalmente de naturaleza como el fenómeno nuevamente aparecido difiere de los que le han precedido y preparado.»

Si el pensamiento es un dato, ¿es así por qué entendemos su aparición o, al contrario, porque no la entendemos? ¿Pasa desapercibida esta aparición, se trata de una mutación silenciosa, como suponen y afirman

numerosos pasos posteriores, o se trata, al contrario, de un auténtico acontecimiento? La frase anterior parece orientarse hacia la segunda posibilidad: nos permite ver en el acontecimiento simbólico algo sobre lo cual es legítimo e incluso inevitable formularse algunas preguntas. Pero ¿cuáles son estos fenómenos de los que se nos dice que han «precedido y preparado» este acontecimiento? ¿Cómo hay que enfocar una investigación que parece reservada «a la interpretación naturalista»?

Lévi-Strauss es el primero, en este caso, en plantear una cuestión esencial, aunque sólo sea de manera indirecta y, diríase casi, por descuido. El lector ya sabe que nosotros pretendemos responder a esta pregunta y afirmar en qué consiste la respuesta. Se trata ahora de mostrar o, como mínimo, sugerir que esta respuesta es la única capaz de esclarecer las contradicciones y los atolladeros de un pensamiento contemporáneo que sigue merodeando en torno al abuso de autoridad original sin conseguir dominarlo, que se prohíbe incluso dominarlo condenándose al formalismo.

El pensamiento simbólico tiene su origen en el mecanismo de la víctima propiciatoria. Eso es lo que hemos intentado mostrar, especialmente en nuestro análisis del mito de Edipo y del mito de Dionisos. Es a partir de un arbitraje fundamental que hay que concebir la presencia simultánea de lo *arbitrario* y de lo *verdadero* en los sistemas simbólicos.

Como se ha dicho, el homicidio colectivo devuelve la calma, en un contraste prodigioso con el paroxismo histérico anterior; las condiciones favorables al pensamiento se presentan a la vez que el objeto más digno de provocarlo. Los hombres se dirigen hacia el milagro a fin de perpetuarlo y renovarlo; necesitan, por consiguiente, en cierto modo, *pensarlo*. Los mitos, los rituales, los sistemas de parentesco, constituyen los primeros resultados de este pensamiento.

Quien formula el origen del pensamiento simbólico formula al mismo tiempo el origen del lenguaje, el auténtico *fort / da* de donde surge cualquier nominación, la alternancia formidable de la violencia y de la paz. Si el mecanismo de la víctima propiciatoria suscita el lenguaje, imponiéndose a sí mismo como primer objeto, se concibe qué lenguaje explique en primer lugar la conjunción de lo mejor y de lo peor, la epifanía divina, el rito que la conmemora y el mito que la rememora. Durante mucho tiempo el lenguaje permanece impregnado de lo sagrado y no es sin motivo que parece reservado a lo sagrado y otorgado por lo sagrado.

Las significaciones culturales suponen necesariamente lo *arbitrario* puesto que establacen unos desfases allí donde reinaba la simetría perfecta, puesto que instituyen unas diferencias en el seno de lo idéntico, y sustituyen el vértigo de la reciprocidad violenta por la estabilidad de las significaciones, la *peste* a un lado, por ejemplo, y al otro el *parricidio* y el *incesto*. Cada vez que el mecanismo de la discriminación interviene entre aquéllos a los que nada distingue, interviene necesariamente en falso. Y es preciso que intervenga en falso para intervenir eficazmente, para engendrar la unidad diferenciada de cualquier comunidad. En el seno de la cultura viva los

hombres son incapaces de reconocer la arbitrariedad de las significaciones en tanto que surgen de este mecanismo desconocido.

Los mecanismos de discriminación, de exclusión y de conjunción que se arraigan en el proceso fundador se ejercen en primer lugar sobre él, y producen el pensamiento religioso; pero no quedan reservados a lo religioso; son los mecanismos de cualquier pensamiento. No podemos permitirnos el lujo de rechazarlos o ni siquiera de despreciarlos, pues no tenemos otros. Tenemos que admitir, además, que no son tan malos; tan pronto como se ejercen en otra parte que no es el proceso original, aunque siga siendo con motivo de éste, les vemos desprender unas diferencias reales, analizar correctamente los fenómenos, abarcar unos datos que no tienen nada de relativo, los de la generación humana, por ejemplo. No es el hecho de haberse convertido recientemente en *verificable* en el laboratorio lo que ha transformado estos datos en verdades científicas. Si hoy son científicas, es porque siempre lo han sido. Es evidente, por tanto, que algunos descubrimientos fundamentales pueden depender del puro y simple *bricolage*.

En las proposiciones religiosas, no cabe duda de que el error triunfa, pero incluso en este caso no estamos tratando con lo imaginario puro ni con la gratuidad absoluta, tal como los concibe la arrogancia racionalista y moderna. La religión primitiva no está entregada a unos antojos, fantasmas y fantasías de los que nosotros mismos estaríamos liberados. Fracasa, simplemente, en descubrir el mecanismo de la víctima propiciatoria, de la misma manera que nosotros estamos fracasando desde siempre. Es la perpetuación de un mismo fracaso, un rasgo común entre nuestro pensamiento y el pensamiento primitivo, lo que nos obliga a juzgar a este último como extremadamente diferente al nuestro, cuando en realidad es totalmente semejante. La condescendencia con respecto a lo primitivo no es más que lo primitivo perpetuado, es decir, un desconocimiento indefinidamente prolongado respecto a la víctima propiciatoria.

El hecho de que el proceso fundador desempeñe en la vida primitiva un papel de primer plano, mientras que aparentemente aparece borrado en la nuestra, cambia una gran cantidad de cosas en nuestra vida y en nuestro conocimiento, pero absolutamente nada en el desconocimiento fundamental que sigue gobernándonos y protegiéndonos de nuestra propia violencia, y de la conciencia de esta violencia. Es lo primitivo perpetuado lo que nos lleva a calificar de fantasías todo lo que pudiera iluminarnos si lo miráramos más de cerca; es lo primitivo perpetuado lo que nos impide reconocer que lo falso, incluso en el plano religioso, es una cosa muy diferente a un error grosero, y eso es lo que impide a los hombres matarse entre sí.

Los hombres son aún más tributarios de la víctima propiciatoria de lo que habíamos supuesto hasta ahora; le deben el impulso que les lleva a la conquista de lo real y el instrumento de todas sus victorias intelectuales después de haberles ofrecido la protección indispensable en el plano de la violencia. Los mitos del pensamiento simbólico recuerdan el capullo tejido

por la larva; sin este abrigo no podría llevar a término su crecimiento.

Para explicar la enorme cantidad de arbitrariedad en las culturas primitivas, debemos suponerlas más próximas del arbitraje fundador de lo que lo estamos nosotros, y esta proximidad coincidirá con su menor historicidad. Debemos suponer que este arbitraje tiene un carácter superabundante, que engendra gran cantidad de diferencias, en un proceso del que las sociedades históricas nos proponen tal vez una imagen debilitada cada vez que, después de un período de agitación caótica, dan en cierto modo media vuelta y se inmovilizan bajo una forma hierática y fijada, fuertemente seccionada y compartimentada. Sin exigir excesivas cosas a esta analogía, podemos admitir que las culturas con ensamblamientos complejos, entregados a repetir el lenguaje del rito y del parentesco, están menos *alejadas* —y en este caso no hay que entender la palabra alejamiento en un sentido estrictamente temporal— de un golpe de fuerza ordenador que las sociedades más móviles en las que el elemento sistemático del orden social está más difuminado. Si la diferencia omnipresente y rígida es madre de estabilidad, es sin lugar a dudas desfavorable a la aventura intelectual y más especialmente al ascenso del saber hacia los orígenes de la cultura.

Para que los hombres realicen descubrimientos respecto a su cultura, es preciso que las rigideces rituales sean sustituidas por la agilidad de un pensamiento que utiliza los mismos mecanismos de lo religioso con una flexibilidad que lo religioso ignora. Es preciso que el orden cultural comience a deshacerse, que el exceso de diferencias sea reabsorbido sin que esta reabsorción provoque una violencia de tal intensidad que llegue a producirse un nuevo paroxismo diferenciador. Por unas razones que se nos escapan, las sociedades primitivas jamás cumplen estas condiciones. Cuando se inicia el ciclo de la violencia, se cierra con tanta rapidez, diríase, que no resulta ninguna consecuencia principal en el plano del conocimiento.

El occidental y el moderno, por el contrario —como ya nos han sugerido las observaciones precedentes— debe definirse por un ciclo crítico de una amplitud y de una duración excepcionales. La esencia de lo moderno consistiría en una facultad de instalarse en una crisis sacrificial siempre agravada, no, claro está, como en una habitación apacible y sin problemas, sino sin perder jamás el dominio que conduce primero a las ciencias de la naturaleza, después a las significaciones culturales y finalmente al propio arbitraje fundador, unas posibilidades de desvelamiento inigualables.

En relación a las sociedades primitivas, la extrema reducción de nuestro sistema de parentesco constituye, en sí misma, un elemento crítico, Occidente siempre está en crisis y esta crisis nunca cesa de ampliarse y de profundizarse. A medida que su esencia etnológica se disgrega, se va pareciendo cada vez más a sí mismo. Siempre ha tenido una vocación antropológica en sentido amplio, incluso en las sociedades precedentes a la nuestra. Y esta vocación se hace cada vez más imperiosa a medida que se exaspera, en nosotros y en torno a nosotros, el elemento hipercrítico de lo moderno.

La crisis actual es la que dirige todos los aspectos del saber, su naturaleza polémica, el ritmo de su adelanto. Nuestra vocación antropológica nos viene sugerida por la naturaleza general de la sociedad occidental, y esta vocación se intensifica a medida que la crisis se acelera, de igual manera que la búsqueda de Edipo con el agravamiento de la crisis trágica. Esta crisis podría acabar por dictarnos todas las etapas de la investigación, los descubrimientos sucesivos, el orden en el cual los presupuestos teóricos se sustituyen entre sí. Una historicidad radical gobierna todas las prioridades en todos los terrenos del saber, trátese o no de investigación en el sentido formal.

Al igual que toda cultura, la nuestra se resquebraja desde la periferia hasta el centro. Las ciencias sociales en curso de elaboración se aprovechan de este resquebrajamiento de manera racional y sistemática. Siempre son los restos del proceso de descomposición los que se convierten en el objeto del conocimiento objetivo. Así, las reglas positivas del parentesco, y más generalmente los sistemas de significación, se convierten, en la etimología estructural, en el objeto de un conocimiento positivo.

Lo que caracteriza esencialmente la etnología estructural es que pone el acento en la regla positiva. Si la prohibición y la regla constituyen las dos caras opuestas de un mismo objeto, hay motivo para preguntarse cuál es la cara esencial. Lévi-Strauss plantea explícitamente este problema y lo resuelve en favor de la regla.

> «La exogamia tiene un valor menos negativo que positivo, ...afirma la existencia social del otro, y... sólo prohibe el matrimonio endogámico para introducir, y prescribir, el matrimonio con otro grupo que no sea la familia biológica; no, sin duda, porque el matrimonio consanguíneo vaya ligado a un peligro biológico, sino porque del matrimonio resulta un beneficio social.» (*Estructuras elementales*, pág. 595).

Podemos citar diez o veinte declaraciones perfectamente explícitas, la menor de las cuales, a falta del mismo contenido de la obra, debiera bastar para demostrar que, lejos de estar señalada por la «pasión del incesto», la obra de Lévi-Strauss es notable por la manera como desapasiona el problema:

> «La prohibición no es concebida como tal, es decir, bajo un aspecto negativo; sólo es la otra cara, o la contrapartida, de una obligación positiva, la única viva y presente...
>
> »Las prohibiciones del matrimonio sólo son unas prohibiciones a título secundario y derivado. Antes de ser una prohibición referida a una categoría de personas, son una prescripción que afecta a otra. ¡Cuanto más clarividente es, a este respecto, la teoría indígena que tantos comentarios contemporáneos! Nada hay en la hermana,

ni en la madre, ni en la hija, que las descalifique como tales. El incesto es socialmente absurdo antes de ser moralmente culpable...

»El incesto es menos una regla que impide casarse con el padre, la hermana o la hija, que una regla que obliga a entregar madre, hermana o hija a otro.» (*Estructuras elementales,* pág. 596).

Nosotros ya hemos zanjado esta cuestión de la prioridad, y lo hemos hecho en el sentido inverso que Lévi-Strauss: la prohibición es lo primero. Esta primacía de la prohibición nos viene dictada por el conjunto de la solución propuesta. El trueque positivo no es más que el reverso de la prohibición, el resultado de una serie de maniobras, de *avoidance taboos,* destinados a evitar, entre los machos, las ocasiones de rivalidad. Aterrorizados por la mala reciprocidad endogámica, los hombres retroceden apresuradamente hacia la buena reciprocidad del trueque exogámico. No hay que asombrarse si en un sistema de funcionamiento armonioso, a medida que la amenaza se borra, la positividad de la regla pasa a primer plano. En su principio, de todos modos, las reglas matrimoniales se asemejan a aquellas figuras de ballet perfectamente geométricas y reguladas que efectúan a pesar suyo, bajo la influencia de sentimientos negativos, totalmente ajenos al arte de la danza, como los celos o el despecho amoroso, los personajes de la comedia clásica.

Si convertimos a la regla el elemento esencial, arrancamos a la humanidad una sociedad, la nuestra, desprovista de reglas positivas, efectivamente limitadas a la prohibición exogámica esencial. El estructuralismo afirma gustosamente que nuestra sociedad no tiene nada de singular pero, al poner el énfasis sobre la regla, le confiere en último término una singularidad increíble y absoluta. Intentar situar esta sociedad a la altura inferior, también significa siempre situarla a la superior, mediante un proceso de autoexclusión que procede, en último término, de lo sagrado. Para convertirnos en unos hombres como los demás, hay que abandonar el orden de prioridad de Lévi-Strauss, y hay que resignarse a la singularidad *relativa* de nuestra sociedad.

¿Por qué Lévi-Strauss da la prioridad a la regla? Descubre el método que permite sistematizar las estructuras del parentesco. Puede arrebatar al impresionismo un sector de la etnología. Todo está implícitamente subordinado a esta tarea. La prioridad del sistema sobre la prohibición expresa la elección de la etnología por el propio etnólogo. Podemos, pues, enumerar muchas razones pero, en definitiva, todas se reducen a la misma que es la historicidad del saber en vías de elaboración. La regla positiva es la primera que alcanza la maduración. El momento del estructuralismo es aquél en que los sistemas se desmoronan un poco por todas partes. Es preciso que el saber despeje las ruinas antes que la prohibición, igual que la roca que aflora bajo la arena, aparezca al descubierto, antes de que se imponga de nuevo, y esta vez en lo que tiene de esencial.

La prueba de que la prohibición llega en primer lugar está en que

también aparece en el último, subsiste hasta el momento más crítico de la crisis, cuando incluso el sistema ha desaparecido. Todavía no se ha producido ninguna ocasión en que la prohibición haya salido de la sombra. Permanece en una retirada sacrificial que protege las diferencias esenciales y que se prolonga en nuestros días en la fanfarronada de la transgresión.

Todos los esfuerzos por acceder a la esencia y al origen de la cultura a partir de la prohibición siempre han fracasado; en la medida en que no lo han hecho, han permanecido estériles, no han sido entendidos. Es el caso, en primer lugar, de *Totem y tabú.* En esta obra, Freud afirma explícitamente la prioridad de la prohibición sobre la regla exogámica. Lejos de permanecer impensada, el enfoque que adoptará Lévi-Strauss es formalmente rechazado:

«Al atribuir las restricciones sexuales exogámicas a unas intenciones legisladoras, no se nos explica por qué motivos han sido creadas estas instituciones. De donde procede, en último término, la fobia del incesto que debe ser considerada como la raíz de la exogamia.»

La prohibición aparece en primer lugar pero, como vemos, esta prioridad se piensa siempre en términos de «fobia». Para preguntarse acerca del origen de la prohibición en el contexto de los recientes descubrimientos, hay que operar un «retorno a Freud», pero sin renunciar a la perspectiva estructuralista.

Eso es, según parece, lo que pretenden hacer Jacques Lacan y los que se agrupan a su alrededor cuando adoptan la consigna del «retorno a Freud». La empresa es esencial y el mismo hecho de concebirla es importante, aunque en nuestra opinión, esté condenada al fracaso, al entender el «retorno a Freud» como un retorno al psicoanálisis.

Lévi-Strauss ha demostrado que había que concebir la familia elemental a partir del sistema de parentesco. Esta inversión metodológica permanece válida si se concede la prioridad a la prohibición y ya no al sistema. Como hemos afirmado anteriormente, hay que concebir la familia en función de la prohibición y no la prohibición en función de la familia. Si existe un estructuralismo esencial, es ése, y creemos, por consiguiente, que no existe una lectura estructuralista del psicoanálisis. Es lo que los análisis de los dos últimos capítulos pretendían demostrar. Cualquier confrontación entre el estructuralismo y el psicoanálisis debe provocar el estallido y la liquidación de éste al mismo tiempo que la liberación de las intuiciones freudianas esenciales, el mimetismo de las identificaciones, el homicidio colectivo de *Totem y tabú.*

Por el contrario, Lacan se dirige hacia los grandes conceptos psicoanalíticos, y especialmente el complejo de Edipo del que quisiera hacer, según parece, el resorte de cualquier estructuración, de cualquier introducción al orden simbólico. Ahora bien, eso es exactamente lo que la noción freudia-

na no permite en absoluto, sea cual sea la salsa en la que se prefiera condimentarla. Al mismo tiempo que se manifiesta una fidelidad extrema a la menor palabra de Freud, se llega a arrinconar tácitamente todos los textos que definen el complejo. Grave error, por otra parte, pues se dejan escapar las intuiciones reales, pero en absoluto «edípicas», que abundan en estos textos.

Hay que recordar que al margen de estos mismos textos y de otros de la misma índole, no hay nada, en Freud, que justifique el papel de *deus ex machina* universal atribuido al complejo de Edipo. Si no nos apoyamos en los textos del maestro, ni en una rectificación clara y coherente de ellos, ni en unas lecturas etnológicas de ningún tipo, convendría explicar porqué se sigue queriendo convertir al «complejo de Edipo», incluso bajo una forma extremadamente enrarecida, mallarmeana y en último extremo inaprehensible, en «el rey y padre» de todas las cosas.

Este fracaso inicial y fundamental repercute sin duda en todas partes. Y es una lástima pues los efectos espectaculares que se multiplican en el mundo contemporáneo y que pasan generalmente desapercibidos son aquí descubiertos y observados. Desgraciadamente, son definidos como *imaginarios* y vinculados a una teoría del narcisismo, es decir, a un deseo que buscaría en todas partes su propio reflejo. Vemos tanto en el narcisismo freudiano como en el narcisismo literario que le acompaña, en los siglos XIX y XX, el mito acreditado por un deseo que ya no ignora, a partir de entonces, que para apoderarse del objeto es preciso disimular siempre las propias derrotas, suponerse constantemente poseedor de la soberbia autonomía que en realidad se busca desesperadamente en el otro. El narcisismo es una inversión de la verdad. Nos afirmamos tentados por lo *mismo* y decepcionados por lo *completamente distinto*, mientras que, en realidad, es lo *completamente distinto* lo que tienta y lo *mismo* lo que decepciona o, mejor dicho todo lo que se toma como tal en uno u otro caso, una vez que el mimetismo se ha encerrado en la reciprocidad violenta y sólo puede vincularse a su antagonista; sólo lo que le obstaculiza puede a partir de de ahora retenerle.

Hay que buscar la clave de las estructuraciones en toda trascendencia donde sigue encarnándose la unidad de la sociedad y no en lo que deshace esta trascendencia, la borra y la destruye, volviendo a sumir a los hombres en la *mimesis* de la violencia infinita. Es muy probable que la crisis permanente del mundo moderno confiera a algunas de las opiniones neofreudianas una verdad parcial, indirecta y relativa; no por ello el proyecto, en su conjunto, entiende las cosas menos sistemáticamente al revés. Ni siquiera permite aprehender las estructuras sincrónicas; una aprehensión real revelaría su propio futuro y, con él, la pertinencia de un intento como el de *Totem y tabú*. El apego dogmático al formalismo traiciona siempre una impotencia en leer completamente la forma. O bien permanecemos fieles al psicoanálisis y nos situamos al otro lado de la revolución lévi-straussiana en el orden del parentesco, o bien renunciamos al psicoanálisis para llevar

esta revolución al corazón de la prohibición misma, y descubrimos el origen como problema real, recomenzamos desde el principio la empresa inaugurada por *Totem y tabú*.

Como siempre cuando adelanta, el pensamiento se halla actualmente enfermo; presenta unos signos patológicos incontestables, en los escasísimos lugares en que permanece *vivo*. El pensamiento está atrapado en un círculo, el mismo círculo que ya describía Eurípides en su obra trágica. El pensamiento quisiera salir del círculo cuando en realidad se hunde cada vez más en él. A medida que disminuye el radio, el pensamiento circula cada vez con mayor rapidez en un círculo cada vez más reducido, el círculo mismo de obsesión. Pero no hay obsesión que sea *pura y simple* como se imagina el anti-intelectualismo timorato que se extiende ilimitadamente. No es saliendo del círculo como el pensamiento escapará de él, sino llegando al centro, si lo consigue, sin caer en la locura.

De momento, el pensamiento afirma que no hay centro e intenta salir del círculo para dominarlo desde fuera. Esta es la empresa de la *vanguardia* que siempre quiere purificar su pensamiento para escapar al círculo del mito, y se volvería totalmente inhumana de poder hacerlo. Cuando le abraza la duda, intenta siempre reforzar el «coeficiente de cientificidad»; para dejar de ver que las bases se tambalean, se protege con áridos teoremas; multiplica las siglas incomprensibles; elimina todo lo que sigue asemejándose a una hipótesis inteligible. Expulsa despiadamente de las augustas plazas al último hombre honrado y desanimado.

Cuando el pensamiento llegue al centro, percibirá la inutilidad de estos últimos ritos sacrificiales. Verá que el pensamiento mítico no difiere esencialmente del pensamiento que critica los mitos y que asciende al origen de los mitos. Eso no significa que este pensamiento sea sospechoso en su principio, aunque jamás consiga limpiarse por completo de la impregnación mítica; y tampoco significa que la ascensión no sea *real*. No hace falta inventar un nuevo lenguaje. No nos preocupemos: la «investigación» está destinada a llegar a su término, la errancia no durará siempre. Día a día, va siendo más fácil pensar o tal vez más difícil no hacerlo: las pantallas sacrificiales que siguen disimulando la verdad no cesan de deteriorarse y se deterioran gracias a nuestros esfuerzos antagonistas por reforzarlas y reasumirlas. La investigación está a punto de llegar a su término, en parte porque está en marcha un cierto proceso acumulativo, en parte porque los resultados de las controversias están cuidadosamente almacenados, sistematizados y racionalizados, y en parte porque la torre de Babel del saber positivo está escalando el cielo, pero sobre todo porque esta misma torre de Babel está a punto de desplomarse, porque nada, a partir de ahora, es capaz de detener la revelación plenaria de la violencia, ni siquiera la propia violencia, privada por los propios hombres y por el gigantesco aumento de sus medios, del libre juego que aseguraba anteriormente la eficacia del mecanismo fundador y el rechazo de la verdad. La trampa que el Edipo occidental se ha tendido a sí mismo está a punto de dispersarse, en

el momento exacto, claro está, en que la *investigación* llega a su término, porque, también en este caso, coinciden la trampa y la investigación.

A partir d eahora, la violencia impera abiertamente sobre todos nosotros, bajo la forma colosal y atroz del armamento tecnológico. Es ella, como afirman los «expertos», sin el más mínimo pestañeo y como si se tratara de la cosa más natural, lo que mantiene a todo el mundo en un respeto relativo. La *desmesura* de la violencia, largo tiempo ridiculizada y desconocida por los capacitados del mundo occidental, ha reaparecido bajo una forma inesperada en el horizonte de la modernidad. El absoluto, anteriormente divino, de la venganza retorna a nosotros, transportado por las alas de la ciencia, exactamente numerado y medido. Eso es, según nos dicen, lo que impide que la primera sociedad planetaria se autodestruya, la sociedad que ya reúne o reunirá mañana a la humanidad entera.

Diríase, además, que los mismos hombres se sitúan donde están situados, sea por la violencia o por la propia verdad, de la que se convierten en portaestandartes, delante de esta misma violencia y esta misma verdad, delante de la opción por primera vez explícita e incluso perfectamente científica entre la destrucción total y la renuncia total a la violencia.

Quizás no sea el azar lo que hace coincidir estos notables acontecimientos con el progreso finalmente real de las ciencias llamadas humanas, con el ascenso lento pero inexorable del saber hacia la víctima propiciatoria y los orígenes violentos de toda cultura humana.

* * *

El estructuralismo etnológico descubre las diferencias en todas partes. Visto de manera superficial, podríamos interpretarlo simplemente como la antítesis pura y simple de una etnología más antigua, la de Lévy-Bruhl, que no veía diferencias en ninguna parte. Creyendo descubrir la «mentalidad primitiva» en algunos aspectos de los mitos y de la religiosidad, Lévy-Bruhl postulaba en los aborígenes australianos, por ejemplo, una impotencia permanente para diferenciar. Los suponía prácticamente incapaces de distinguir a los hombres de los canguros. El estructuralismo replica que, en materia de canguros, los australianos tienen bastantes cosas que enseñar a los etnólogos.

Se tiene a veces la impresión de que con la etnología del siglo XX ocurre lo mismo que con las teorías estéticas y la moda en general. A los primitivos de Lévy-Bruhl, perdidos en los vapores de alguna estupefacción mística, suceden los jugadores de ajedrez del estructuralismo, *bricoleurs* de sistemas, tan imperturbables como Paul Valéry manipulando *La Joven Parca*. Siempre se oscila entre unos extremos que intentan crear la ilusión del cambio mediante unas exageraciones cada vez menos compensadoras, pero que, en realidad, nunca cambian mucho.

Bien es cierto que el pensamiento primitivo tiene dos polos, la diferencia y la no-diferencia. Tanto en un caso como en el otro, sólo se vincula a uno de ellos y rechaza sistemáticamente todo lo que gravita en torno al otro. En etnología, sin embargo, la alternancia no es simplemente repetitiva.

No podemos situar al estructuralismo y a Lévy-Bruhl en el mismo plano, pues las estructuras diferenciadas tienen una autonomía concreta, una realidad textual que lo sagrado no tiene, o que sólo posee en apariencia. El análisis estructural no puede leerlo todo pero lee muy bien lo que puede leer; tiene un valor científico independiente al que no puede aspirar, sin duda, la obra de Lévy-Bruhl.

¿Por qué es así? Porque, en primer lugar, lo sagrado es la destrucción violenta de las diferencias, y esta no-diferencia no puede aparecer en la estructura como tal. Como hemos visto en el capítulo II, sólo puede aparecer bajo la apariencia de una nueva diferencia, equívoca quizás, doble, múltiple, fantástica, monstruosa, pero pese a todo significante. En *Mythologiques*, los monstruos aparecen junto a los tapires y los pecaríes como si se tratara de especies semejantes entre sí. Y, en cierto modo, no se trata de nada diferente. Todo lo que en los mitos delata el juego de la violencia, en tanto que este juego destruye y produce las significaciones, no puede ser leído directamente. Todo lo que hace del mito el relato de su propia génesis sólo constituye un tejido de alusiones enigmáticas. El estructuralismo no puede penetrar este enigma porque sólo se interesa por los sistemas diferenciales, porque sólo existe en los sistemas diferenciales.

Mientras el sentido «se porta bien», lo sagrado está ausente; está fuera de la estructura. La etnología estructural no lo encuentra en su camino. El estructuralismo hace desaparecer lo sagrado, y no hay que reprocharle esta desaparición. Constituye un progreso real pues, por primera vez, es completa y sistemática. Aunque vaya acompañada de un apriorismo ideológico, no procede en absoluto de ella. El estructuralismo constituye un momento negativo, pero indispensable en el descubrimiento de lo sagrado. Permitirá escapar a la mezcla inextricable de antes. Gracias a él, se hace posible articular la finitud del sentido, de la estructura, sobre la infinitud de lo sagrado, depósito inagotable donde entran y donde salen todas las diferencias.

Sabemos ahora que lo sagrado reina por entero en todas partes donde el orden cultural no ha funcionado nunca, no ha comenzado a funcionar o ha dejado de hacerlo. Reina también sobre la estructura, la engendra, la ordena, la vigila, la perpetúa o, por el contrario, la maltrata, la descompone, la metamorfosea y la destruye al albur de sus menores caprichos, pero no está presente en la estructura en el sentido en que se la supone presente en cualquier otra parte.

El estructuralismo pone todo eso de manifiesto pero no puede decirlo, pues él mismo permanece encerrado en la estructura, prisionero de lo sincrónico, incapaz de descubrir el cambio como violencia y terror de la

vilencia. Surge ahí un límite que el estructuralismo no supera. Este límite es el que le lleva a ver como natural la desaparición de lo sagrado. No puede responder a quienes le preguntan «¿dónde ha pasado lo sagrado?», de la misma manera que tampoco puede responder a quienes le reprochan que abusa de las oposiciones duales. Habría que responder que nunca existen más de dos antagonistas, o dos partidos antagonistas, en un conflicto. Tan pronto como aparece un tercero, los otros dos se ponen de acuerdo en contra de él o él se pone de acuerdo con uno de los otros dos.

Al estructuralismo se le reprocha su «monotonía», como si los sistemas culturales existieran para la distracción de los estetas, como si se tratara de guitarras, tal vez, cuyo registro no puede quedar limitado a las dos cuerdas que pinza siempre el estructuralista. El estructuralismo es sospechoso de tocar mal la guitarra cultural. El estructuralismo no puede responder, pues no alcanza a explicarse a sí mismo la diferencia entre los sistemas culturales y las guitarras.

Para superar los límites del estructuralismo, hay que hacer hincapié en las significaciones sospechosas, las que significan a un tiempo demasiado poco, los gemelos, por ejemplo, las enfermedades, cualquier forma de contagio o de contaminación, los cambios inexplicables de sentido, los aumentos y las disminuciones, las excrecencias y las deformaciones, lo monstruoso, lo fantástico bajo todas sus formas. Sin olvidar, claro está, las transgresiones sexuales y de otro tipo, ni los actos de violencio, ni, claro está, las excepciones, sobre todo cuando se producen frente a la ecuanimidad explícita de una comunidad.

Desde las primeras páginas de *Le cru et le cuit* vemos multiplicarse los signos de la génesis mítica: el incesto, la venganza, la traición sea a manos de un hermano o de un cuñado, las metamorfosis y las destrucciones colectivas, previos a unos actos de fundación y de creación, atribuido todo ello a unos héroes culturales ofendidos.

En un mito bororo (M 3), el sol ordena a todo un poblado que cruce un río sobre una pasarela demasiado frágil. Todos mueren a excepción del héroe cultural, «cuya marcha se había retrasado porque tenía las piernas contrahechas». Unico superviviente, el héroe resucita a las víctimas bajo una forma diferenciada: «Los que fueron arrastrados por los remolinos tuvieron los cabellos ondulados o rizados; los que se ahogaron en el agua mansa tuvieron los cabellos finos y lisos.» Los hace regresar en grupos separados y a partir de una base selectiva. En un mito tenetehara (M 15), el héroe cultural, furioso por ver a su ahijado expulsado de un poblado cuyos habitantes son familiares suyos, le ordena «recoger unas plumas y amontonarlas en torno al poblado. Cuando fueron suficientes, les prendió fuego. Rodeados por las llamas, los habitantes corrían de un lado a otro, sin conseguir escapar. Poco a poco sus gritos se convertían en gruñidos, pues todos se transformaron en pecaríes y otros cerdos silvestres, y los que consiguieron llegar a la foresta fueron los antepasados de los cerdos silvestres de hoy. Tupan convirtió a su ahijado Marana ywa en el Amo de los cerdos».

En una interesante variante, el héroe cultural «proyecta dentro de las nubes humo de tabaco. Los habitantes se marean y cuando el demiurgo les grita: "¡Comed vuestro alimento!", creen entender que les ordena "Así que se entregaron a los actos amorosos lanzando los gruñidos habituales." Todos se convierten en cerdos salvajes».

Aquí se ve perfectamente el sentido «místico» del tabaco, y de la droga en general, en la práctica chamánica y en otros lugares. El efecto del tabaco refuerza el vértigo de la crisis sacrificial; a la reciprocidad violenta del «correr de un lado a otro» en el primer mito, se añade la promiscuidad sexual en el segundo, fruto de una pérdida explícita de las significaciones...

Aunque Lévi-Strauss no vea aquí la crisis sacrificial, comprende perfectamente que se trata de engendrar, cuando no reengendrar, las significaciones: «Está claro que los mitos que hemos relacionado entre sí ofrecen tantas soluciones originales para resolver el problema del paso de la cantidad continua a la cantidad discreta» (pág. 61). Se trata, pues, de máquinas de significar ya que, «sea cual sea el ámbito que se considere, sólo a partir de la cantidad discreta puede construirse un sistema de significaciones» (pág. 61).

Pero Lévi-Strauss siempre concibe la producción del sentido como un problema puramente lógico, una mediación simbólica. El juego de la violencia sigue disimulado. No es únicamente para evocar el aspecto «afectivo» del mito, su terror y su misterio, que hay que recuperar este juego, sino también porque desempeña el primer papel bajo todos los aspectos, incluso los de la lógica y de las significaciones. A él se refieren todos los temas; sólo él puede conferirles una coherencia absoluta integrándolos a una lectura realmente tridimensional, en esta ocasión, puesto que, sin perder nunca la estructura, recupera la génesis y es la única que puede conferir al mito una función fundamental.

* * *

El método de análisis elaborado en nuestros primeros capítulos, a partir de la tragedia griega, sólo ha servido hasta el momento, por lo menos en unos ejemplos un poco desarrollados, para descifrar los mitos de los que las tragedias ya constituían un primer desciframiento. Para terminar el presente capítulo, intentaremos mostrar que este método mantiene toda su eficacia al margen de la tragedia y de la mitología griega.

Dado que los dos últimos capítulos han estado consagrados, al menos en parte, a las prohibiciones del incesto y a las reglas matrimoniales, también relacionadas ahora, por hipótesis, con la violencia fundadora, sería

interesante encontrar un mito que confirmara esta génesis y con ella el conjunto de la hipótesis. El mito que vamos a analizar, procedente de los indios tsimshian que habitan la costa canadiense del Pacífico, tal vez permitirá alcanzar este doble objetivo.[2]

Un joven príncipe se enamora de la hija del hermano de su madre, es decir, de su prima cruzada. Por una vanidosa crueldad, ésta exige que le demuestre su amor desfigurándose. El joven se acuchilla sucesivamente la mejilla izquierda y la mejilla derecha. La princesa le rechaza burlándose de su fealdad. Desesperado, el príncipe escapa, no deseando otra cosa que la muerte. Llega finalmente a los parajes del *Jefe Pestilencia, señor de las deformidades*. En torno al jefe se amontona un pueblo de cortesanos, todos ellos lisiados y mutilados; conviene evitar su contacto pues convierten en *semejantes* a ellos mismos a cuantos responden a sus llamamientos. El príncipe procura no contestar. El Jefe Pestilencia accede entonces a devolverle una hermosura superior a la que ha perdido. Hierve al cliente en una marmita mágica de la que sólo salen unos huesos blanqueados y limpios sobre los cuales la hija del Jefe salta en varias ocasiones. El Príncipe resucita, deslumbrante de hermosura.

Le toca ahora a la princesa enamorarse de su primo. Y le corresponde al príncipe exigir de su prima lo que ésta había exigido antes de él. La princesa se mutila ambas mejillas y el príncipe la rechaza desdeñoso. Deseosa, también ella, de recuperar su hermosura, la joven se dirige a la mansión del Jefe Pestilencia, pero los cortesanos la llaman y ella responde a sus invitaciones. Entonces esos tullidos pueden convertir a la desdichada princesa en *semejante* a ellos mismos, o aún peor: le rompen los huesos, le desgarran los miembros, la arrojan al exterior para dejarla morir allí.

El lector habrá identificado de pasada muchos temas que los análisis anteriores le habrán hecho familiares. Todos los personajes del mito desfiguran a los otros, exigen que se desfiguren, intentan inútilmente desfigurarlos, o incluso se desfiguran a sí mismos, y todo ello, a fin de cuentas, *equivale a lo mismo*. No se puede ejercer la violencia sin sufrirla, ésta es la ley de la reciprocidad. En el mito, todos se hacen *semejantes* entre sí. El peligro que amenaza a los visitantes del Jefe Pestilencia a manos de su pueblo de tullidos repite la relación de los dos primos. La pestilencia y la mutilación sólo designan una sola e idéntica realidad: la crisis sacrificial.

En la relación del príncipe y de la princesa comienza por dominar la mujer; ella encarna la belleza y el hombre la fealdad, ella no le desea y el hombre la desea a ella. A continuación, se invierten las relaciones. Quedan abolidas unas diferencias, una simetría que no cesa de engendrarse

2. Franz Boas, *Tshimshian Mythology* (Report of the Bureau of American Ethnology, XXXI, n.° 25). Ver también Stith Thompson ed. *Tales of the North American Indians* (Bloomington, Indiana, 1968), pp. 178-186 Este mito ha sido resumido por Claude Lévi-Strauss, *La Geste d'Asdiwal*, Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, VI sección, 1958-1959, y *Les Temps modernes*, 1081-1123.

pero que sólo es localizable a partir de unos momentos sincrónicos; sólo es posible aprehenderla sumando unos momentos sincrónicos; sólo es posible aprehenderla sumando unos momentos sucesivos. Es exactamente la no-diferencia de la crisis sacrificial, la verdad inaccesible para siempre para los dos miembros de la pareja que viven la relación bajo la forma de la diferencia oscilante. La simetría de las dos mejillas, acuchilladas sucesivamente en cada ocasión, subraya y repite la simetría de la relación total. Quedando exceptuada de una y otra parte la conclusión, se recuperan exactamente los mismos datos pero nunca en el mismo momento.

Entre los dos primos y el pueblo del Jefe Pestilencia existe la misma relación que entre los protagonistas de *Edipo rey* y los tebanos apestados. Sólo se puede escapar al contagio evitando responder a la llamada de los hermanos enemigos. Al nivel de los cortesanos, es decir, de la colectividad, el mito se explica objetivamente; hace lo que nosotros mismos hemos hecho en los primeros capítulos; «cortocircuita» la diferencia oscilante, y tiene el derecho de hacerlo puesto que se refiere a la identidad; la mutilación recíproca aparece directamente como una pérdida de diferencias, como un *hacerse semejante* a manos de personas a las que la violencia ya ha hecho semejantes entre sí. Cómo dudar, en este caso, de que se trata de la crisis sacrificial, puesto que esta manera de hacerse semejante es al mismo tiempo una manera de hacerse monstruoso. Si los tullidos son *dobles* los unos respecto a los otros, también son unos *monstruos*, como es la regla de cualquier crisis sacrificial.

La mutilación simboliza de manera extraordinaria la labor de la crisis; está claro, en efecto, que debe interpretarse a un tiempo como creación de lo deforme, de lo horrible y como eliminación de todo lo que diferencia, de todo lo que supera, de todo lo que sobresale. El proceso en cuestión uniforma los seres, abole lo que les diferencia *pero sin alcanzar la armonía*. En la idea de la mutilación deformadora y afeadora, la obra de la violencia recíproca queda tan fuertemente expresada y condensada que se hace insólita, indescifrable y mítica.

Lévi-Strauss, que explica nuestro mito en *La geste d'Asdiwal*, lo califica de «novelita horrible». Digamos más bien extraordinaria novela sobre el horror de las relaciones entre los hombres en la violencia recíproca. Hay que retener la palabra *novela*. Aunque ajeno al mundo occidental, el mito hace intervenir, en la relación de los dos primos, un resorte que, evidentemente, es el del antagonismo trágico o del malentendido cómico en el teatro clásico, pero que se parece mucho, asimismo, al amor-celos en la novela moderna, en Stendhal, en Proust y en Dostoyevski. Nunca acabaríamos de anotar las lecciones que se disimulan detrás de la aparente extrañeza de sus temas.

El príncipe y la princesa reclaman y obtienen uno del otro la misma pérdida violenta de diferencia que los cortesanos hacen sufrir a los que son suficientemente locos como para unirse a ellos. En el mito todas las diferencias se borran y desaparecen, pero, bajo otro aspecto, subsisten todas.

Para ser exactos, el mito jamás nos dice que no hay diferencia entre los cortesanos y los dos primos, ni sobre todo entre los propios primos. El mito no sólo no dice nada semejante sino que en su conclusión rompe definitivamente la simetría entre el prícnipe y la princesa, afirma claramente la primacía de la diferencia.

No hay nada, en las relaciones entre el príncipe y la princesa, que justifique esta pérdida de simetría, salvo, sin duda, al igual que en el caso de Edipo, el hecho de «la princesa ha comenzado». En el orden de la violencia impura, esta identificación del origen nunca es realmente satisfactoria. Nos vemos confrontados una vez más, por consiguiente, con la contradicción de *Edipo rey* y de *Las bacantes*. El análisis de las relaciones revela una erosión constante de todas las diferencias, la acción mítica tiende hacia la simetría perfecta de las relaciones indiferenciadas. Pero es una historia completamente distinta, a fin de cuentas, la que nos cuenta el mito. Es incluso una historia exactamente inversa. La asimetría del mensaje se opone, también aquí, a una simetría, literalmente copiosa, en todos los restantes planos. Todo nos sugiere que esta contradicción debe ser referida al acontecimiento disimulado detrás de la conclusión del mito, a la muerte de la princesa que desempeña, evidentemente, el papel de la víctima propiciatoria. También en este caso la unanimidad, con una sola salvedad, de la violencia colectiva sustenta las diferencias míticas, surgidas a su vez de una indiferenciación violenta que permanece visible en todas las partes del mito.

La violencia que sufre la princesa a manos de los cortesanos es semejante a todas las que la preceden, y en ningún modo radicalmente distinta, en tanto que decisiva y final; estabiliza definitivamente, entre los dos protagonistas, una diferencia que hubiera debido seguir oscilando. Es toda la multitud de los cortesanos, es decir, toda la comunidad, la que se precipita sobre la princesa y la desgarra con sus manos; todas las características del *sparagmos* dionisíaco están ahí; es exactamente el linchamiento fundador, en tanto que unánime, lo que aquí encontramos.

El retorno a la armonía diferenciada está basado en la expulsión arbitraria de la víctima propiciatoria. Aunque aparezca *antes* en la secuencia mítica, porque es parcialmente anexionado al juego de la reciprocidad, también la metamorfosis del príncipe procede de la violencia fundadora, es su otra cara: el retorno a lo benéfico *después* del paroxismo de lo maléfico. Por dicho motivo esta metamorfosis es también tan rica en elementos que designan y disfrazan el mecanismo de la víctima propiciatoria. La extraña técnica de la afortunada metamorfosis se asemeja a un sueño de iniciación chamánico. No faltan en el folklore americano los ejemplos de muertos que resucitan porque se salta o se camina sobre su cadáver o sobre sus osamentas.[3] Tal vez convenga aproximar esta técnica a una práctica obligada en determinados ritos sacrificiales y que consiste, como hemos visto anteriormente, en pisotear unas veces la víctima, y otras la tumba en la que

3. Cf. Stith Thompson, *op. cit.*, nota 261/3. Cfr. p. 145.

se acaba de enterrarle.[3] Hay que observar, por otra parte, que la metamorfosis se efectúa a partir de los huesos mondos y lirondos, es decir, más allá de cualquier descomposición maléfica.[4] La metamorfosis del príncipe es paso por la muerte; el resultado feliz de una violencia suprema, la de la unanimidad recuperada: la reconquista de la belleza coincide con la renovación del orden cultural. El Jefe Pestilencia encarna, a su vez, todos los aspectos sucesivos de la violencia. Señor de las deformidades y de las metamorfosis, árbitro soberano del juego supremo, es el equivalente del Dionisos de *Las bacantes*.

Todas las diferencias significativas del mito, inicialmente entre los protagonistas y los cortesanos, la diferencia de sexo entre los propios protagonistas, la determinación que les convierte en primos cruzados, hunden sus raíces en la violencia fundadora. La acción mítica, el proceso de indiferenciación violenta, viola necesariamente la norma instaurada por el mito, la diferencia ya no significativa y sí únicamente normativa que ordena casarse entre sí a los primos cruzados de sexo diferente. Combinación inestable de indiferenciación y de diferencia, el mito se presenta necesariamente como infracción a la regla que instaura, instauración de la regla que infringe. Así es como lo presentaba a Franz Boas su informador. A partir de la desgracia sucedida a la princesa, afirmaba, se casa a las jóvenes con sus primos sin tomar en consideración sus preferencias personales.

Nada tan interesante, por otra parte, como confrontar nuestro mito con el ritual de los matrimonios entre primos cruzados, en las familias principescas del pueblo Tsimshian:

> «Cuando el príncipe y la princesa se han unido, la tribu del tío del joven se trastorna; entonces, la tribu del tío de la joven se trastorna también, y comienza un combate entre ambas. Ambos campos se arrojan piedras, y muchas cabezas resultan heridas de una y otra parte. Las cicatrices de las heridas... [son] como las pruebas del contrato.» [5]

La presencia de la crisis sacrificial detrás del mito no era hasta ahora más que una hipótesis para nosotros: significado real que es indispensable postular detrás del significante de la mutilación. El mito matrimonial confirma esta hipótesis concediendo un espacio a la violencia en cuestión, violencia ritual, sin duda, pero perfectamente real y manifiestamente unida al tema de la mutilación en el mito: *Ambos campos se arrojan piedras y muchas cabezas resultan heridas de una y otra parte*. No cuesta trabajo imaginar al Cervantes o al Molière del siglo XX que situara en medio de estos

4. Cfr. p.447.
5. Boas, *op. cit.*; el terto francés es el de Claude Lévi-Strauss en *La Geste d'Asdiwal*.

lanzamientos de piedras tsimshian a un devoto contemporáneo del puro «significante» para demostrarle que algunas metáforas son más sorprendentes que otras. Los indios no lo dudan: *Las cicatrices de las heridas son como las pruebas del contrato*, de la unión que se dispone a consagrar. El carácter sacrificial de esta violencia queda claramente confirmado por un hecho suplementario comunicado a Franz Boas por un segundo informador indígena. Entre los niga, cuyas costumbres matrimoniales son análogas a las de los tsimshian, la batalla entre los dos grupos puede alcanzar tal intensidad que uno de los esclavos que combaten al servicio del novio puede llegar a hacerse matar. No hay un detalle, en este caso, que no revele el sacrificio, claro está que no en la junta y debida forma sino de un modo implícito que por ello es todavía más revelador. Sabemos de antemano a cual de los dos campos pertenecerá la víctima. Sabemos de antemano que se tratará de un esclavo y no de un hombre libre, es decir, de un miembro «por entero» de la comunidad: la muerte no tendrá que ser vengada; no amenaza con desencadenar una «auténtica» crisis. Aunque prevista, esta muerte conserva algo de aleatorio que recuerda el desencadenamiento, siempre imprevisible, del mecanismo de la víctima propiciatoria. No siempre se produce la muerte de un hombre. En el caso de que se produzca, se interpreta como un presagio favorable: los esposos no se separarán nunca.

En las diferentes mutilaciones del mito y del ritual tsimshian, una lectura psicoanalítica vería constantemente, sin percibir otra cosa, la «castración». Nosotros también la vemos, pero la interpretamos de manera radical vinculándola a la pérdida de toda diferencia. El tema de la indiferenciación violenta incluye la castración mientras que la castración no puede incluir todo lo que recubre el tema de la indiferenciación violenta.

La violencia ritual pretende reproducir una violencia original. Esta violencia original no tiene nada de mítico pero su imitación ritual supone necesariamente unos elementos míticos. No cabe duda de que la violencia original nunca ha enfrentado dos grupos tan claramente diferenciados como los grupos de los dos tíos. Podemos afirmar en principio que la violencia precede o de la división de un grupo original en dos mitades exogámicas, o de la asociación de dos grupos, extraños entre sí, con el fin de trueques matrimoniales. La violencia original se ha desarrollado dentro de un grupo único al que el mecanismo de la víctima propiciatoria ha impuesto la regla, obligándole bien a dividirse, bien a asociarse a otros grupos. La violencia ritual se desarrolla *entre los grupos ya constituidos*.

La violencia ritual siempre es *menos* intestina que la violencia original. Al pasar a ser mítico-ritual, la violencia se desplaza hacia el exterior y este desplazamiento posee, en sí mismo, un carácter sacrificial: disimula el espacio de la violencia original, protegiendo de esta violencia y de su conocimiento al grupo elemental en cuyo seno debe reinar una paz absoluta. Las violencias rituales que acompañan el trueque de las mujeres desempeñan un papel sacrificial para ambos grupos. Ambos grupos, en suma, se ponen de acuerdo en no ponerse nunca de acuerdo, a fin de entenderse algo

mejor en el seno de cada grupo. Ya es el principio de cualquier guerra «extranjera»: las tendencias agresivas potencialmente fatales para la cohesión del grupo se orientan, como se ha visto, desde dentro hacia fuera. Inversamente, cabe pensar que muchas guerras presentadas en los relatos míticos como extranjeras disimulan una violencia *más intestina*. Son demasiados los textos, que muestran dos ciudades o dos naciones, en principio independientes entre sí, enfrentadas, Tebas y Argos, Roma y Alba, la Hélade y Troya, mezclando en sus luchas muchísimos elementos característicos de la crisis sacrificial y de su resolución violenta, como para no sugerir una elaboración mítica del tipo que nos interesa, parcialmente enmascarada detrás del tema del «extranjero».

X

LOS DIOSES, LOS MUERTOS, LO SAGRADO, LA SUSTITUCION SACRIFICIAL

Todos los dioses, todos los héroes, todas las criaturas míticas encontradas hasta el momento, del rey sagrado africano al Jefe Pestilencia en el mito tsimshian, encarnan el juego de la violencia en su conjunto, tal como está determinado por la unanimidad fundadora.

Hemos comenzado por dirigirnos a Edipo. En un primer momento, el de *Edipo rey*, el héroe encarna una violencia casi exclusivamente maléfica. Sólo en *Edipo en Colona*, el papel del héroe aparece bajo una luz activamente benéfica. La violencia unánime tiene un carácter fundador. Se considera al presunto culpable del «parricidio y del incesto» responsable de esta fundación. Entendemos porque se convierte en objeto de la veneración pública.

Las dos tragedias de Sófocles permiten aislar los momentos opuestos y sucesivos del proceso de sacralización. Hemos encontrado estos dos momentos en *Las bacantes* y son los que determinan la doble personalidad de Dionisos, a un tiempo maléfica y benéfica. En la divinidad, estos dos momentos están enfrentados y yuxtapuestos de tal manera que no habríamos llegado a descubrir su dimensión histórica y su origen de no haber comenzado nuestra investigación por el examen de las tragedias edípicas de Sófocles y por el mtio de Edipo cuya elaboración religiosa es más transparente, tanto porque está menos acabada como porque está más directamente centrada en el mecanismo de la víctima propiciatoria.

En el mito de *Las bacantes*, Dionisos no desempeña el papel de víctima sino el de sacrificador. No conviene dejarse engañar por esta diferencia, aparentemente formidable, pero en realidad nula en el plano religioso: el ser mítico o divino en quien parece encarnarse el juego de la violencia no está limitado, como ya se ha visto, al papel de la víctima propiciatoria. Es la metamorfosis de lo maléfico en benéfico lo que constituye la esencia y la parte mejor de su misión, esta metamorfosis es la que le hace propiamente adorable, pero, como se ha visto, la metamorfosis inversa depende también de él. Nada de lo que afecta a la violencia le es ajeno; puede intervenir, por consiguiente, en cualquier punto del juego soberano; puede asumir cualquier papel o todos los papeles sucesiva o incluso simultáneamente. En algunos episodios de su historia, Dionisos ya no es el sacrificador sino la víctima del *diasparagmos*. Puede hacerse despedazar vivo por la multitud desencadenada, la de los Titanes, por ejemplo, que se unen para darle muerte. Este episodio nos muestra una criatura mítica, Zagreo o Dionisos, sacrificada por el grupo unánime de sus iguales. No difiere en nada, por consiguiente, de todos los mitos originarios evocados anteriormente.

Hemos visto al rey de Swazi asumir a un tiempo el papel de víctima y el de sacrificador en el transcurso de los ritos del *Incwala*. Existe un dios azteca, Xipe-Totec, cuyo culto deja especialmente manifiesto esta aptitud de la encarnación sagrada para ocupar todas las posiciones en el seno del sistema. A veces el dios se hace matar y desollar bajo las apariencias de la víctima que le sustituye, otras, al contrario, este mismo dios se encarna en el sacrificador; él es quien desuella a las víctimas para revestirse con su piel, para convertirse, en cierto modo, en ellas, y esto muestra claramente que el pensamiento religioso concibe a todos los participantes en el juego de la violencia, tanto los activos como los pasivos, como *dobles* entre sí. Xipe-Totec significa «nuestro señor el desollado». Este nombre sugiere que el papel fundamental sigue siendo el de la víctima propiciatoria, de acuerdo con lo que nosotros mismos hemos comprobado.

La hipótesis de la violencia, unas veces recíproca y otras unánime y fundadora, es la primera que consigue realmente explicar el doble carácter de cualquier divinidad primitiva, de la unión de lo maléfico y de lo benéfico que caracteriza todas las entidades mitológicas en todas las sociedades humanas. Dionisos es a un tiempo «el más terrible» y «el más dulce» de todos los dioses. De igual manera, existe el Zeus que fulmina y el Zeus «dulce como la miel». No hay divinidad antigua que no posea una doble cara; si el Jano romano presenta a sus fieles un rostro sucesivamente pacífico y belicoso, es porque significa, también él, el juego de la violencia; si acaba por simbolizar la guerra extranjera, es porque ésta no es más que una forma especial de la violencia sacrificial.

Descubrir el juego completo de la violencia en las sociedades primitivas es acceder a la génesis y a la estructura de todos los seres míticos y sobrenaturales. Hemos visto que la víctima propiciatoria es ejecutada bajo las apariencias del *doble monstruoso*. Es, pues, al *doble monstruoso* que hay que referir el carácter espectacular o discretamente monstruoso de cualquier creación sagrada. La unión de lo maléfico y de lo benéfico constituye, claro está, la monstruosidad primera y esencial, la absorción por el ser sobrehumano de la diferencia entre la «buena» y la «mala» violencia, la diferencia fundamental a la que parecen subordinadas todas las demás.

No hay diferencia esencial entre la mostruosidad de Edipo y la de

Dionisos. Dionisos es a un tiempo dios, hombre y toro. Edipo es a un tiempo hijo, esposo, padre, hermano de los mismos seres humanos. Ambos monstruos se han incorporado unas diferencias que, normalmente, se especifican en criaturas distintas, en entidades separadas. El pensamiento religioso sitúa todas las diferencias en el mismo plano; asimila las diferencias familiares y culturales a las diferencias naturales.

Así pues, hay que renunciar en el plano de la mitología a cualquier distinción clara entre monstruosidad física y monstruosidad moral. Nosotros mismos utilizamos el mismo término en ambos casos. El pensamiento religioso, como se ha visto, no diferencia los gemelos biológicos de los gemelos de la violencia, engendrados por la disgregación del orden cultural.

En realidad, todos los episodios del mito de Edipo se doblan entre sí. Una vez admitido este hecho, descubrimos que todos los personajes del mito son unos monstruos y que son mucho más parecidos entre sí de lo que deja suponer su apariencia exterior. Si todos los personajes son unos dobles, todos, por consiguiente, son también unos monstruos. Como se ha visto, Edipo es un monstruo. Tiresias es un monstruo: hermafrodita, lleva consigo la diferencia de los sexos. La esfinge es un monstruo, un auténtico conglomerado de diferencias con su cabeza de mujer, su cuerpo de león, su cola de serpiente y sus alas de águila. Existe una diferencia extrema, aparentemente, entre esta criatura fantástica y los personajes humanos del mito, pero basta con examinar las cosas con mayor atención para comprobar que es inexistente. La esfinge ocupa la misma posición, respecto a Edipo, que todos los demás personajes; obstruye el paso; es el obstáculo fascinante y el modelo secreto, el portador del *logos phobous,* el oráculo de la desgracia. Al igual que Layo, y antes que Layo el desconocido de Corinto, y Creonte y Tiresias después de él, la esfinge camina tras los pasos de Edipo a menos que no sea Edipo que camina tras los suyos; la esfinge tiende al héroe una trampa de naturaleza oracular. Así pues, el episodio es un doblete de todos los demás. La esfinge encarna la violencia maléfica, como hará Edipo posteriormente: la esfinge es enviada por Hera para castigar a Tebas, de la misma manera que la peste es enviada por Apolo. La esfinge devora cada vez más víctimas hasta el momento en que su expulsión, a manos de Edipo, libera la ciudad. Hay que observar que Edipo aparece aquí como ejecutor de monstruos, es decir, como sacrificador, antes de aparecer, monstruo él mismo, en el papel de la víctima propiciatoria. Esto significa que con Edipo ocurre lo mismo que con las demás encarnaciones de la violencia sagrada: puede jugar y juega sucesivamente todos los papeles.

El rey sagrado también es un monstruo; es a un tiempo dios, hombre y animal salvaje. Aunque lleguen a degradarse a simple retórica, las apelaciones que designan en él al león o al leopardo se arraigan como todas las demás significaciones religiosas en la experiencia del doble monstruoso y de la unanimidad fundadora. Monstruosidad moral y monstruosidad física aparecen ahí no menos confundidas y mezcladas. Al igual que Edipo, el rey

es a un tiempo el extranjero y el hijo legítimo, el hombre del interior más íntimo y del exterior más excéntrico, el modelo simultáneo de una incomparable dulzura y del máximo salvajismo. Criminal e incestuoso, está por encima y más allá de todas las reglas que instaura y hace respetar. Es a la vez el más cuerdo y el más loco, el más ciego y el más lúcido de todos los hombres. Algunos cantos rituales expresan perfectamente este acaparamiento de las diferencias que hace del rey el *monstruo sagrado* en todos los sentidos posibles de la expresión:

El jefe no tiene nada suyo (ninguna preferencia)
El jefe no tiene nada bueno o nada malo
El huésped (el extranjero) es suyo, el aldeano es suyo.
El sensato es suyo, el loco es suyo.[1]

* * *

Como vemos, no debemos asombrarnos si los Olimpos están poblados de criaturas que cuentan en su activo con un gran número de violaciones, de asesinatos, de parricidios y de incestos, sin contar los actos de demencia y de bestialidad. No debemos asombrarnos si estas mismas criaturas parecen hechas de piezas y de trozos sacados de diversos órdenes de realidad, humana, animal, material, cósmica. Nada más inútil, sin duda, que buscar entre los monstruos unas diferencias estables y sobre todo deducir de ellas unas conclusiones pretendidamente significativas en el plano de la psicología individual o de un supuesto «inconsciente colectivo». De todas las escolásticas que se han desarrollado en el transcurso de la historia occidental, no hay otra, sin duda, tan cómica. La explotación seudorracional de lo monstruoso, su clasificación en «arquetipos», etc., no hace más que prolongar sin ningún humor el juego móvil y sutil de las *Metamorfosis* de Ovidio y, más allá todavía, la misma elaboración mitológica. Pontificar sobre el monstruo es lo mismo, en definitiva, que asustarse o reírse de él; es dejarse engañar por él, es no reconocer al hermano que siempre se oculta detrás del monstruo.

Las diferencias entre los diversos tipos de criaturas mitológicas sólo pasan a ser interesantes si se las refiere a su origen común, la violencia fundadora, para reconocer en ella una diferencia, bien en la interpretración de los datos ofrecidos por la violencia, o bien en los datos mismos, pero esta segunda posibilidad es muy difícil de explorar.

Podemos admitir que algunas diferencias religiosas remontan directamente a las modalidades de la violencia que las funda. Es bastante eviden-

1. T. Theeuws, «Naître et mourir dans le rituel Luba», *Zaïre*, XIV, Bruselas, 1960, p. 172. Citado por L. Makarius, «Du roi magique au roi divin», *op. cit.* p. 686.

te en el caso del incesto ritual de las monarquías africanas, o de algunas prácticas sacrificiales, como el *sparagmos* dionisíaco. Podemos dar otros ejemplos. En numerosas mitologías, los dioses, espíritus o creadores míticos, se dividen claramente en dos categorías, una «seria», la otra «cómica». Hermes entre los griegos, Mercurio entre los latinos, son unos dioses cómicos. En algunas sociedades, existen unos payasos y unos bufones sagrados. Los norteamericanos tienen su *trickster*. Están los locos reales, los reyes de los locos y todo tipo de soberanos temporales, personajes a un tiempo cómicos y trágicos, regularmente sacrificados al término de su breve triunfo. Todas estas figuras encarnan el juego de la violencia sagrada, de la misma manera que el rey africano pero de otro modo. Hay que referir todo esto a la violencia colectiva, claro está, y más específicamente a un cierto modo de esta violencia. Junto a la expulsión «seria», siempre ha debido existir una expulsión fundada al menos en parte en el ridículo. Aún en nuestros días, las formas suavizadas, cotidianas y banales del ostracismo social se practican, casi siempre, a partir del ridículo. Una gran parte de la literatura contemporánea está dedicada, explícita o implícitamente, a este fenómeno. Por poco que se piense en las categorías sociales y en el tipo de individuos que ofrecen su contingente de víctimas a unos ritos como el del *pharmakos*: vagabundos, miserables, lisiados, etc., cabe suponer que la burla y las mofas de todo tipo entraban en buena parte en los sentimientos negativos que se exteriorizan en el transcurso del sacrificio a fin de ser *purificados* y *evacuados* por él.

Existe una enorme masa de datos que exige unos análisis detallados. Como su vinculación a nuestra hipótesis fundamental no plantea ninguna dificultad de principio ahí los dejamos para volvernos hacia otras fórmulas religiosas que deben iluminarse, también ellas, en contacto con esta misma hipótesis. Diremos en primer lugar algunas palabras respecto a una forma religiosa que puede pasar, a primera vista, por muy diferente de todo lo que hemos visto hasta el momento pero que, en realidad, está muy cerca de ello, el culto de los *antepasados* o simplemente de los *muertos*.

En algunas culturas, los dioses aparecen difuminados o ausentes. Parece que son unos antepasados míticos o los muertos en su conjunto quienes sustituyen a cualquier divinidad. Pasan a un tiempo por los fundadores, los celosos guardianes y, si hace falta, los perturbadores de cualquier orden cultural. Cuando el adulterio, el incesto y las transgresiones de todo tipo se difunden, cuando las querellas entre familiares se multiplican, los muertos están descontentos y acuden a atormentar o poseer a los vivos. Les ocasionan pesadillas, accesos de locura, enfermedades contagiosas, suscitan, entre padres y vecinos, disputas y conflictos; provocan todo tipo de perversiones.

La crisis se presenta como pérdida de diferencia entre los muertos y los vivos, mezcla los dos reinos normalmente separados. Es la prueba de que los muertos encarnan la violencia, exterior y trascendente cuando reina el orden, inmanente de nuevo cuando las cosas se estropean, cuando la mala

reciprocidad reaparece en el interior de la comunidad. Los muertos no quieren la destrucción completa de un orden que de entrada es el suyo. más allá de un cierto paroxismo, recomienzan a desear el culto que se les rinde; dejan de atormentar a los vivos y regresan a su morada habitual. Se reexpulsan, en suma, o se dejan reexpulsar con el estímulo ritual de la comunidad. Entre el reino de los muertos y de los vivos, se abre de nuevo la diferencia.

La molesta interpenetración de los muertos y de los vivos se presenta a veces como la consecuencia, y otras como la causa de la crisis. Los castigos que los muertos infligen a los vivos no se diferencian de las consecuencias de la transgresión. En una sociedad minúscula, el juego contagioso de la *hibris* se vuelve con rapidez, recordémoslo una vez más, contra todos los jugadores. Al igual, pues, que la de los dioses, la venganza de los muertos es tan real como implacable. Coincide con el retorno de la violencia sobre la cabeza del violento.

Es exacto afirmar que los muertos sustituyen aquí a los dioses. Las creencias a su respecto se reducen esquemáticamente a lo que ya se ha descrito respecto a Edipo, a Dionisos, etc. Se plantea una única cuestión: ¿por qué los muertos pueden encarnar el juego de la violencia con igual motivo que los dioses?

La muerte es la peor violencia que puede sufrir un ser vivo; es, por consiguiente, extremadamente maléfica; con la muerte, penetra la violencia contagiosa en la comunidad y los seres vivos deben protegerse de ella. Aíslan el muerto, hacen el vacío a su alrededor; toman todo tipo de precauciones y sobre todo practican unos ritos fúnebres, análogos a todos los demás ritos en cuanto tienden a la purificación y a la expulsión de la violencia maléfica.

Sean cuales fueren las causas y las circunstancias de su muerte, el que muere se encuentra siempre, respecto al conjunto de la comunidad, en una relación análoga a la de la víctima propiciatoria. A la tristeza de los supervivientes se une una curiosa mezcla de espanto y de alivio propicia a los propósitos de enmienda. La muerte del aislado aparece vagamente como un tributo que se debe pagar para que la vida colectiva pueda proseguir. Muere un solo ser y la solidaridad de todos los vivos se ve reforzada.

Diríase que la víctima propiciatoria muere para que la comunidad, amenazada en su conjunto de morir con ella, renazca a la fecundidad de un orden cultural nuevo o renovado. Después de haber sembrado por todas partes los gérmenes de muerte, el dios, el antepasado o el héroe mítico, muriendo ellos mismos o haciendo morir a la víctima elegida por ellos, aportan a los hombres una nueva vida. ¿De qué asombrarse si la muerte, en último término, es sentida como hermana mayor, cuando no incluso como fuente y madre de toda vida?

Los investigadores siempre atribuyen a la renovación de las estaciones, al ascenso anual de la savia en los vegetales, esta creencia en un principio de vida que coincidiría con la muerte. Significa amontonar un mito sobre

otro: y negarse, una vez más, a contemplar abiertamente el juego de la violencia en las relaciones humanas. El tema de la muerte y de la resurrección florece en unas regiones en que los cambios estacionales son inexistentes o están reducidos al mínimo. Incluso ahí donde existen las analogías y donde el pensamiento religioso llega a aprovecharlas, no se puede considerar la naturaleza como el ámbito original de esta temática, el lugar en el cual echa raíces. La periodicidad de las estaciones viene únicamente a ritmar y orquestar una metamorfosis que es la de las relaciones humanas y que tiene siempre la muerte de alguna víctima como pivote.

En la muerte, pues, está la muerte pero también la vida. No hay vida, en el plano de la comunidad, que no hable de la muerte. Así, la muerte puede aparecer como la divinidad auténtica, el lugar en que se unen lo más benéfico y lo más maléfico. Eso es, sin duda, lo que quiere decir Heráclito cuando afirma: *Dionisos es lo mismo que Hades.* No podríamos admitir que un pensador de la talla de Heráclito pretenda únicamente recordar los vínculos aparentemente anecdóticos que unen la mitología infernal a la de Dionisos. El filósofo reclama la atención sobre la razón de ser de estos vínculos.

La dualidad de lo maléfico y de lo benéfico reaparece en la materialidad de la muerte. Mientras se prosigue el proceso de descomposición, el cadáver es muy impuro. Al igual que la desintegración violenta de una sociedad, la descomposición fisiológica convierte poco a poco un sistema diferencial muy complejo en el polvo indiferenciado. Las formas de lo viviente vuelven a lo informe. El mismo lenguaje no alcanza a precisar los «restos» supervivientes de lo viviente. El cuerpo en proceso de putrefacción se convierte en aquella cosa «que carece de nombre en todas las lenguas».

Una vez terminado el proceso, en cambio, una vez agotado el temible dinamismo de la descomposición, cesa frecuentemente la impureza. Los huesos blanqueados y resecados pasan, en algunas sociedades, por poseer unas virtudes bienhechoras y fecundadas.[2]

Si toda muerte se experimenta y se ritualiza sobre el modo de la expulsión fundadora, es decir, del misterio fundamental de la violencia, la expulsión fundadora, a su vez, puede ser rememorada en el modo de la muerte. Es lo que ocurre en todos los casos en que los muertos ejercen unas funciones que, en otras ocasiones, quedan reservadas a los dioses. El juego completo de la violencia queda asimilado bien a un antepasado especial, bien al conjunto de los difuntos. El carácter monstruoso del antepasado fundador, el hecho de que sea frecuentemente la encarnación de una especie animal, al mismo tiempo que el antepasado, debe leerse como una prueba de que el *doble monstruoso* siempre está presente, en el origen del culto. Al igual que el de los dioses, el culto de los muertos es una interpretación especial del juego de la violencia en tanto que determina el destino de la comunidad. Esta interpretación, a decir verdad, es la más transparente de todas, la más próxima a lo que realmente ocurrió *la primera vez,* con la salvedad, claro está, de que desconoce el mecanismo de la unanimidad recuperada. Afirma de manera explícita que siempre hay muerte de hombre en el origen del orden cultural y que la muerte decisiva es la de un miembro de la comunidad.

2. Ver p. 431.

* * *

Hemos comenzado por aprehender el juego de la violencia a través de los seres que pasan por encarnarla, héroes míticos, reyes sagrados, dioses, antepasados divinizados. Estas diferentes encarnaciones facilitan la comprensión; permiten descubrir el papel de la víctima propiciatoria y aquél. fundamental, de la unanimidad violenta. Estas encarnaciones siempre son ilusorias en el sentido de que el juego de la violencia pertenece a todos los hombres y, por consiguiente, a ninguno en especial. Todos los actores desempeñan el mismo papel, a excepción de la víctima propiciatoria, claro está, pero cualquiera puede interpretar el papel de víctima propiciatoria No hay que buscar el secreto del proceso salvador en las diferencias que pudieran distinguir a la víctima propiciatoria de los demás miembros de la comunidad. Lo arbitrario es aquí fundamental. El error de las interpretaciones religiosas consideradas hasta el momento consiste precisamente en atribuir la metamorfosis benéfica a la naturaleza sobrehumana de la víctima o de cualquier otro actor, en tanto que aquélla o éste parece encarnar el juego de la violencia soberana.

Al lado de estas lecturas «personalizadas» del juego violento, existe una lectura impersonal. Corresponde a todo lo que recubre el término de *sagrado* o, mejor todavía, en latín, *sacer*, que traducimos unas veces por «sagrado» y otras por «maldito», pues incluye tanto lo maléfico como lo benéfico. Se encuentran unos términos análogos en la mayoría de las lenguas, así el famoso *mana* de los melanesios, el *wakan* de los sioux, el *orenda* de los iroqueses, etc.

Por lo menos bajo un aspecto, el lenguaje del *sacer* es el menos engañoso, el menos mítico de todos, puesto que no postula ningún director de juego, ninguna interpretación privilegiada, ni siquiera de un ser sobrehumano. El hecho de que el *sacer* sea concebible al margen de cualquier presencia antropomórfica, muestra perfectamente que cualquier intento de definir lo religioso a través del antropomorfismo o el animismo es una pista falsa. Si lo religioso consistiera en «humanizar» lo no-humano o en dotar de un «alma» lo que no la tiene, la aprehensión impersonal de lo sagrado no existiría.

Si intentamos resumir todos los temas abordados en el presente ensayo, nos vemos obligados a titularlo *La violencia y lo sagrado*. Esta aprehensión impersonal es fundamental. En Africa, por ejemplo, al igual que en todas partes, sólo hay una única e idéntica palabra para designar las

dos caras de lo sagrado, el juego del orden y del desorden cultural, de la diferencia perdida y recuperada, tal como lo hemos visto desarrollarse en el drama inmutable del monarca incestuoso y sacrificado. Esta palabra califica por una parte todas las transgresiones reales, todas las prácticas sexuales prohibidas y hasta las lícitas, todas las formas de violencia y de brutalidad, la suciedad, la podredumbre, cualquier forma monstruosa, así como las querellas entre próximos, los rencores, la envidia, los celos... y califica por otra parte el vigor creador y ordenador, la estabilidad y la serenidad. Todas las significaciones opuestas se encuentran en el juego de la institución monárquica; la realeza es una encarnación del juego sagrado, pero este mismo juego puede desarrollarse también al margen de luz. Para entender la realeza hay que referirla a lo sagrado pero lo sagrado existe al margen de la institución monárquica.

También el sacrificio puede definirse sin referencia a ninguna divinidad, en función únicamente de lo sagrado, es decir, de la violencia maléfica polarizada por la víctima y metamorfoseada por la inmolación en violencia benéfica o expulsada al exterior, lo que equivale a lo mismo. Malo en el interior de la comunidad, lo sagrado se convierte en bueno, cuando regresa al exterior. El lenguaje de lo puro sagrado preserva lo que hay de esencial en lo mítico y lo religioso; arranca su violencia al hombre para plantearla en entidad separada, deshumanizada. Lo convierte en una especie de «fluido» que no se deja aislar pero que puede impregnar las cosas por simple contacto. A este lenguaje, claro está, hay que vincular la idea de contagio, empíricamente exacta, en muchos casos, pero también mítica, puesto que hace desaparecer la reciprocidad de la violencia; «reifica» de manera muy literal la violencia viva de las relaciones humanas, la transforma en una casi-sustancia. Menos mítica bajo ciertos aspectos que el lenguaje de los dioses, el lenguaje de lo puro sagrado es bajo otros todavía más mítico puesto que elimina las últimas huellas de las víctimas reales: nos oculta que no hay juego sagrado sin víctimas propiciatorias.

Acabamos de decirlo: la violencia *y* lo sagrado. Podríamos decir igualmente: la violencia *o* lo sagrado. El juego de lo sagrado y el de la violencia coinciden. No cabe duda de que el pensamiento etnológico está dispuesto a reconocer, en el seno de lo sagrado, la presencia de todo lo que puede recubrir el término de violencia. Pero añadirá inmediatamente que en lo sagrado también hay otra cosa e incluso la contraria de la violencia. Existe tanto el orden como el desorden, tanto la paz como la guerra, tanto la creación como la destrucción. Existen, según parece, en lo sagrado tantas cosas heterogéneas, opuestas y contradictorias que los especialistas han renunciado a desenmarañar la confusión; han renunciado a dar una definición relativamente sencilla de lo sagrado. El descubrimiento de la violencia fundadora desemboca en una definición extremadamente simple y esta definición no es ilusoria; revela la unidad sin escamotear la complejidad; permite organizar todos los elementos de lo sagrado en una totalidad inteligible.

Descubrir la violencia fundadora equivale a entender que lo sagrado une en sí todos los contrarios, no porque difiera de la violencia sino porque la violencia parece diferir de sí misma: unas veces rehace la unanimidad a su alrededor para salvar los hombres y edificar la cultura, otras, al contrario, se empeña en destruir lo que había edificado. Los hombres no adoran la violencia como tal: no practican el «culto de la violencia» en el sentido de la cultura contemporánea, adoran la violencia en tanto que les confiere la única paz de la que gozan jamás. A través de la violencia que les aterroriza es, pues, hacia la no-violencia que tiende siempre la adoración de los fieles. La no-violencia aparece como un don gratuito de la violencia y esta apariencia no carece de motivo puesto que los hombres sólo son capaces de reconciliarse a través de un tercero. Lo mejor que pueden hacer los hombres en el orden de la no-violencia, es la unanimidad salvo *uno* de la víctima propiciatoria.

Si el pensamiento religioso primitivo se engaña cuando diviniza la violencia, no lo hace cuando se niega a atribuir a la voluntad de los hombres el principio de la unidad social. El mundo occidental y moderno ha escapado hasta nuestros días a las formas más inmediatamente coercitivas de la violencia esencial, esto es, de la violencia que puede aniquilarlo por completo. Este privilegio no tiene nada que ver con una de estas «superaciones» de las que tan deseosos se muestran los filósofos idealistas puesto que el pensamiento moderno no reconoce su naturaleza ni su razón: ignora incluso su existencia; a eso se debe que sitúe siempre el origen de la sociedad en un «contrato social», explícito o implícito, arraigado en la «razón», el «sentido común», la «mutua benevolencia», «el interés bien entendido», etc. Así pues, este pensamiento es incapaz de descubrir la esencia de lo religioso y de atribuirle una función real. Esta incapacidad es de tipo mítico; prolonga la incapacidad religiosa, es decir, el escamoteo de la violencia humana, la ignorancia de la amenaza que ésta hace pesar sobre cualquier sociedad humana.

Hasta el pensamiento religioso más grosero posee una verdad que escapa a todas las corrientes del pensamiento no religioso, aun las más «pesimistas». Sabe que el fundamento de las sociedades humanas no es algo obvio y cuyo mérito puedan atribuirse los hombres. La relación del pensamiento moderno con la religiosidad primitiva es, por consiguiente, muy diferente a la que imaginamos. Existe un desconocimiento fundamental que se refiere a la violencia y que compartimos con el pensamiento religioso. Existen, al contrario, en lo religioso, unos elementos de conocimiento, respecto a esta misma violencia, que son perfectamente reales y que se nos escapan completamente.

Lo religioso dice realmente a los hombres *lo que hay que hacer y no hacer* para evitar el retorno de la violencia destructora. Cuando los hombres descuidan los ritos y transgreden las prohibiciones, provocan, literalmente, que la violencia trascendente vuelva a bajar sobre ellos, para convertirse en la tentadora demoníaca, la puesta formidable y nula en torno

a la cual se disponen a destruirse entre sí, física y espiritualmente, hasta la aniquilación total, a menos que el mecanismo de la víctima propiciatoria, una vez más, acuda a salvarlos, a menos que, en otras palabras, la violencia soberana, considerando a los «culpables» suficientemente «castigados», no condescienda en recuperar su trascendencia, en alejarse el mínimo para vigilar a los hombres desde fuera e inspirarles la temerosa veneración que les aporta la salvación.

Lejos de ser ilusoria, como pretende nuestra ignorancia de niños ricos, de necios privilegiados, la Cólera es una realidad formidable; su justicia es realmente implacable, su imparcialidad realmente divina, puesto que se abate indistintamente sobre todos los antagonistas: coincide con la reciprocidad, con el retorno automático de la violencia sobre quienes tienen la desdicha de recurrir a ella, suponiéndose capaces de dominarla. A causa de sus dimensiones considerables y de su organización superior, las sociedades occidentales y modernas parecen escapar a la ley del retorno automático de la violencia. Se imaginan, por consiguiente, que esta ley no existe y que nunca ha existido. Califican de quiméricas y de fantasmales los pensamientos para los cuales esta ley es una formidable realidad. Probablemente estos pensamientos son míticos, puesto que atribuyen la operación de esta ley a una fuerza exterior al hombre. Pero la ley en sí es perfectamente real; el retorno automático de la violencia a su punto de partida, en las relaciones humanas, no tiene nada de imaginario. Si todavía no sabemos nada de ella tal vez no sea porque hemos escapado definitivamente a esta ley, porque la hemos «superado», sino porque su aplicación, en el mundo moderno, ha sido prolongadamente *diferida*, por unas razones que se nos escapan. Eso es quizás lo que la historia contemporánea está a punto de descubrir.

* * *

No hay uno solo de los fenómenos considerados en el presente ensayo que no se refiera a la identidad de la violencia y de lo sagrado, desde la doble virtud maléfica y benéfica de la sangre en general y de la sangre menstrual en especial hasta la estructura de la tragedia griega o de *Totem y tabú*. Esta asimilación parece fantástica e increíble, queremos rebelarnos contra ella pero cuanto más miramos a nuestro alrededor más comprobamos que su fuerza explicativa es extraordinaria. Vemos tejerse en torno a ella toda una red de concordancias que la convierten en certidumbre.

A todos los ejemplos que ya se han dado, puede añadirse uno más, especialmente adecuado a este respecto. ¿Por qué la fabricación del metal está rodeada, especialmente en Africa, de prohibiciones muy estrictas, por qué los herreros están impregnados de sacralidad? Existe ahí, en el seno del vasto enigma de lo sagrado, un enigma especial cuya solución es sugerida inmediatamente por nuestra hipótesis general.

El metal es un bien inestimable; facilita mil trabajos; ayuda a la comunidad a defenderse contra los enemigos del exterior. Pero estas ventajas van acompañadas de una temible contrapartida. Todas las armas tienen doble filo. Agravan el peligro que hacen correr a la sociedad sus propias discordias intestinas. Todo lo que se gana en unos días propicios, puede perderse con creces en los nefastos. La doble tendencia que empuja a los hombres a veces a la cohesión y a la armonía, y otras a la disociación y al conflicto, ve sus efectos reforzados por la conquista del metal.

Para lo mejor y para lo peor, el herrero es el dueño de una violencia superior. A ello se debe que sea *sagrado*, en el doble sentido de la palabra. Disfruta de algunos privilegios pero se le mira como un personaje algo siniestro. Se evitan los contactos con él. La forja se sitúa en el exterior de la comunidad.

El tono, cuando no el contenido directo, de algunos comentarios modernos lleva a creer que el temible prestigio de la forja denota una vaga conciencia, en los indígenas, de usurpar unas conquistas reservadas a las «civilizaciones superiores», y sobre todo, claro está, a la más superior de todas, la nuestra. La técnica del metal estaría prohibida no a causa de sus peligros intrínsecos, teniendo en cuenta los comportamientos del hombre, sino porque queda reservada a las proezas del *hombre blanco*. A nosotros, en suma, se dirigiría siempre, por lo menos indirectamente, como a su objeto último y único real, el culto de la forja. Se descubre perfectamente la enorme fatuidad de la cultura técnica, su *hibris* característica, tan hinchada y reforzada por una prolongada y misteriosa impunidad de la que ella misma carece ya de conciencia, hasta el punto de carecer de una palabra para designar la *hibris*.

Los pueblos que han dominado la fabricación del metal carecen de todo motivo para atemorizarse en el plano propiamente técnico, y menos aún para tributarnos un oscuro homenaje, puesto que ellos mismos han llegado a dominarla. Las razones que impregnan la forja de sacralidad no proceden de nosotros, no tenemos sobre ellas ningún monopolio, ni tenebroso ni prometeico. La amenaza que hacen pesar sobre nosotros nuestras bombas nucleares y nuestras contaminaciones industriales sólo constituye una aplicación bastante espectacular, sin duda, pero una aplicación entre otras muchas de una ley que los primitivos sólo entienden a medias, claro está, pero que adivinan real, mientras que nosotros la suponemos imaginaria. Quienquiera que manipule la violencia será finalmente manipulado por ella.

La comunidad que mantiene a la forja marginada no es tan diferente de nosotros mismos. Deja hacer al herrero o al mago en tanto que piensa aprovecharse de sus actividades. Tan pronto como se produce, en cambio, el *feedback* de la violencia, hace responsables a los que le han inducido a la tentación. Llegado el primer accidente, acusa a los manipuladores de la violencia sagrada; les convierte en sospechosos de traicionar a una comunidad a la que sólo pertenecen a medias, y de utilizar contra ella un poder que sabía sospechoso. Basta que una calamidad se abata sobre el poblado,

completamente ajena, probablemente, al metal o a su fabricación, y ya tenemos al herrero amenazado: se siente la tentación de hacerle pasar un mal rato.

Tan pronto como lo sagrado, o sea la violencia, se insinúa dentro de la comunidad, el esquema de la víctima propiciatoria no puede dejar de insinuarse. La manera como es tratado el herrero, incluso en los períodos de tranquilidad, le emparenta no sólo con el mago sino también con el rey sagrado, lo que, por otra parte, equivale a lo mismo. En algunas sociedades, el herrero, sin dejar de ser una especie de paria, desempeña el papel de árbitro soberano. En caso de un conflicto interminable, es llamado a *diferenciar los hermanos enemigos* y ahí tenemos la prueba de que encarna la totalidad de la violencia sagrada, unas veces maléfica y otras, al contrario, ordenadora y pacificadora. Si el herrero o el mago llegan a morir a manos de una comunidad cuya histeria se siente apaciguada por este acto de violencia, las relaciones íntimas entre la víctima y lo sagrado parecerán confirmadas. Al igual que todos los sistemas de pensamiento basados en el sacrificio, el que sacraliza al herrero está prácticamente cerrado y nada puede llegar jamás a desmentirlo.

La muerte violenta del herrero, del hechicero, del mago y en general de cualquier personaje que pase por disfrutar de una afinidad especial con lo sagrado, puede situarse a mitad camino entre la violencia colectiva espontánea y el sacrificio ritual. De éste a aquél, no existe solución de continuidad en ninguna parte. Entender esta ambigüedad, equivale a penetrar más profundamente en la comprensión de la violencia fundadora, del sacrificio ritual y de la relación que une ambos fenómenos.

* * *

La incomprensión moderna de lo religioso prolonga lo religioso y desempeña, en nuestro mundo, la función que lo religioso desempeñaba a su vez en unos mundos más directamente expuestos a la violencia esencial: seguimos desconociendo el dominio que ejerce la violencia sobre las sociedades humanas. Esta es la razón de que nos repugne admitir la identidad de la violencia y de lo sagrado. Conviene insistir sobre esta identidad; el terreno de la lexicografía es especialmente idóneo. En numerosas lenguas, en efecto, y especialmente en griego, existen unos términos que hacen manifiesta la no-diferencia de la violencia y de lo sagrado, y hablan de manera deslumbrante en favor de la definición que aquí proponemos. Se demuestra sin esfuerzo que la evolución cultural en general y el esfuerzo de los lexicógrafos en especial tiende casi siempre a disociar lo que el lenguaje primitivo une, a suprimir pura y simplemente la escandalosa conjunción de la violencia y de lo sagrado.

Iremos a buscar nuestros ejemplos a una obra cuya misma calidad dará

más peso a las críticas que de ella pueden hacerse, el *Dictionnaire des institutions indo-européennes* de Emile Benveniste. La aplicación del calificativo *hieros*, sagrado, a los instrumentos de la violencia y de la guerra, es suficientemente sistemática como para atraer la atención de los investigadores y para sugerirles en ocasiones traducir este término por «fuerte», «vivo», «agitado», etc. El griego *hieros* procede del védico *isirah* que se traduce generalmente por «fuerza vital». Esta traducción es en sí misma un término medio que disimula la conjunción de lo más maléfico y de lo más benéfico en el seno del mismo vocablo. Se recurre frecuentemente a este tipo de compromiso para escamotear el problema que plantean al pensamiento moderno los términos que designan lo sagrado en las lenguas más diferentes.

Benveniste afirma que *hieros* no tiene nada en común con la violencia y que siempre hay que traducir esta palabra por «sagrado», sin llegar en absoluto a descubrir que, incluso en francés, el término «sacré» conserva a veces una cierta ambigüedad heredada tal vez del latín *sacer*. A los ojos del lingüista no hay que conceder ninguna importancia al hecho de que *hieros* vaya frecuentemente asociado a unos términos que implican la violencia. La utilización de este término le parece en cada ocasión justificada no por la palabra que modifica directamente sino por la vecindad de algún dios, por la presencia en el texto de significaciones específicamente religiosas y consideradas por él como completamente ajenas a la violencia.

Para eliminar en los términos de lo sagrado una dualidad que considera inverosímil e intolerable, Benveniste recurre a dos procedimientos principales. Acabamos de ver el primero que consiste en borrar completamente aquel de los dos «contrarios» que la evolución histórica ha debilitado. En los pocos casos en que la evolución cultural no ha afectado la dualidad y las dos acepciones opuestas permanecen igualmente vivas, no titubea en afirmar que se trata de dos palabras diferentes, accidentalmente reunidas en un mismo vocablo. Esta segunda solución es la que prevalece en el caso de *kratos* y del adjetivo derivado *krateros*. *Kratos* se traduce generalmente por «fuerza divina». *Krateros* puede calificar tanto a un dios, en cuyo caso se traduce por divinamente fuerte, sobrenaturalmente poderoso, como, por el contrario, unas cosas que parecen tan poco divinas que el lexicógrafo niega a los griegos el permiso de considerarlas tales:

> «Cuando de *kratos* se pasa a *krateros*, se espera en el adjetivo una noción del mismo signo que en el sustantivo: denotando siempre *kratos* una cualidad de héroes, de valientes, de jefes, es obvio y, en efecto, se ha comprobado que el adjetivo *krateros* tiene valor de elogio. Debemos por tanto asombrarnos considerablemente cuando hallamos *krateros* en otras utilizaciones, que no tienen nada de elogiosas, implican censura o reproche. Cuando Hécuba, mujer de Príamo, dirigiéndose a Aquiles que acaba de matarle su hijo Héctor, le llama *aner krateros* (24, 212), no significa seguramente

un homenaje a su valor guerrero; P. Mazon traduce «héroe *brutal*». Para entender correctamente *krateros* aplicado a Ares (2, 515), hay que relacionarlo con los otros epítetos del dios: homicida (*miaiphonos*), matador de hombres (*androphonos*), funesto para los mortales (*brotoloigos*), destructor (*aidelos*), etc. Ninguno de ellos nos lo presenta bajo una luz favorable.

»La discordancia va más lejos todavía, y se muestra bajo otro aspecto. Mientras que *kratos* se utiliza exclusivamente para los dioses y para los hombres, *krateros* puede calificar también a los animales, las cosas, y el sentido es siempre "duro, cruel, violento"...

»En parte podríamos encontrar en Hesíodo las mismas expresiones, los dos valores que diferenciamos para el *krateros* homérico: favorable cuando acompaña *amumon* "irreprochable" (*Teog.* 1013), desfavorable cuando califica a Ares de matador de hombres (*Escudo* 98, 101), un dragón (*T.* 322), las Erinias...»

El criterio de la división semántica es aquí el «valor de elogio», el «día favorable», en otras palabras, lo benéfico. Benveniste no quiere oír hablar de la unión de lo benéfico y de lo maléfico en el seno de la violencia sagrada. *Krateros* puede aplicarse tanto a un animal salvaje que está descuartizando su presa como al filo cortante de una espada, a la dureza de un coraza, a las enfermedades más temibles, a los actos más bárbaros, a la discordia y a los conflictos más agudos. Nos gustaría citar todos los ejemplos ofrecidos por el propio Benveniste. Veríamos desfilar una vez más bajo nuestros ojos todo el cortejo de la crisis sacrificial. Estamos refiriéndonos, pues, a un término que revela admirablemente la consunción de la buena y de la mala violencia en el seno de lo sagrado. Como las dos acepciones del término son demasiado evidentes como para poder borrar una de ellas, Benveniste determina que el conjunto léxico constituido en torno a *kratos* revela «una situación semántica muy especial». Este conjunto únicamente tendría la apariencia de una familia homogénea. Así pues, Benveniste propone relacionar las dos significaciones opuestas «en dos radicales distintos, aunque muy parecidos cuando no incluso semejantes, en indo-europeo».

Esta hipótesis no tiene otro fundamento que el rechazo en admitir la identidad de la violencia y de lo divino, perfectamente evidente en los diferentes usos de *krateros*. El buen *krateros* de los dioses y de los héroes coincide con el mal *krateros* de los monstruos, de las epidemias y de los animales salvajes. El propio Benveniste cita un ejemplo que revela la inutilidad de la división propuesta por él: *Ares krateros*. Cierto que Ares es cruel, pero no por ello es menos divino. Benveniste afirma que nos encontramos en este caso con el mal *krateros*. Sin duda, pero no por ello dejamos de tratar con un dios. Es un hecho que se trata del dios que aparece, en el universo clásico, como el dios de la guerra. El hecho de que la guerra pueda ser divinizada tal vez no esté tan desprovisto de significación como los tópicos mitológicos, en los poemas a la gloria de Augusto o de Luis XIV, llevan a suponer.

En la perspectiva del diccionario racionalista, lo sagrado aparece como hecho de un sentido todavía mal desbastado o, al contrario, como un sentido tardíamente embrollado y mezclado. El lexicógrafo se siente impulsado a pensar que le corresponde llevar las diferenciaciones hasta el punto en que todas las «ambigüedades», todas las «confusiones», todas las «incertidumbres», dejen su sitio a la claridad de unas significaciones perfectamente unívocas. Este trabajo ya ha comenzado. Como se ha visto, las interpretaciones religiosas ya tienden a desplazar los fenómenos que dependen de la crisis bien a un lado, bien a otro. Cuanto más se avanza, más se afirma la tendencia a hacer de las dos caras de lo sagrado unas entidades independientes. En el caso del latín, por ejemplo, *sacer* conserva la dualidad original, pero se hace sentir la necesidad de un término que expresara únicamente el aspecto benéfico, y aparece el doblete *sanctus*. Como vemos, las tendencias de la lexicografía moderna se inscriben en el seno de una elaboración mítica continua que borra poco a poco las huellas de la experiencia fundadora y que hace cada vez más inaccesible la verdad de la violencia.

Algunos autores, por otra parte, reaccionan. He aquí, por ejemplo, el notable comentario que H. Jeanmaire, en su *Dionysos*, ofrece de la palabra *thyias* que significa sacerdotisa de Baco o bacante en general, derivado de *thyiein* del que hemos hablado anteriormente a propósito de otro derivado, *thymos*:

«La etimología probable autoriza a relacionar la palabra con un verbo cuyo sentido supone una cierta ambigüedad puesto que significa por una parte hacer un sacrificio, y por otra lanzarse impetuosamente o arremolinarse a la manera de la tempestad, de las aguas de un río, del mar, barbotar como la sangre derramada en el suelo, y también espumear de cólera, de rabia. No hay motivo para separar y escindir en dos vocablos de diferentes raíces, como se hace en ocasiones, estas dos acepciones, sobre todo si se admite que este remolino tempestuoso corresponde a uno de los métodos de agitación con los cuales se llega al estado de trance que caracteriza al bacante, que un sacrificio, por *sparagmos* o de otro modo, es el acompañamiento normal de las prácticas de este tipo, o también que algunos sacrificios de tipo arcaico han podido ser la ocasión de prácticas extáticas por parte de los celebrantes. Del mismo modo, algunos observadores modernos señalan que entre las convulsiones de la víctima sacrificial en los estertores de la agonía y la agitación convulsiva del poseído, interpretadas

ambas como manifestaciones de una presencia y de un peso divinos, se percibe y se expresa explícitamente una analogía.»[3]

* * *

La identificación formal de la violencia y de lo sagrado, en función del mecanismo de la víctima propiciatoria, nos permitirá completar ahora la teoría del sacrificio cuyos principios hemos planteado en los primeros capítulos. Hemos rechazado anteriormente la lectura tradicional que hace del sacrificio una ofrenda a la divinidad, un regalo a menudo alimenticio del que se «nutre» la trascendencia. Esta lectura es mítica, claro está; no debemos deducir que es simplemente imaginaria. Ahora estamos en condiciones de entender que el discurso religioso, incluso sobre este punto, está más próximo de la verdad que todo aquello con que los modernos investigadores han intentado sustituirle.

Por el mismo hecho de que está polarizada por la inmolación sacrificial, la violencia se calma y se apacigua; diríase que es expulsada y que acude a añadirse a la sustancia del dios del que ya no se distingue en absoluto puesto que cada sacrificio repite en pequeña escala la inmensa satisfacción que se ha producido en el momento de la unanimidad fundadora, es decir, en el momento en que el dios se ha manifestado por primera vez. De igual manera que el cuerpo humano es una máquina de transformar el alimento en carne y en sangre, la unanimidad fundadora transforma la mala violencia en estabilidad y en fecundidad; por el mismo hecho de producirse, por otra parte, esta unanimidad instala una máquina destinada a repetir indefinidamente su propia operación bajo una forma atenuada, el sacrificio ritual. Si el dios no es otra cosa que la violencia masivamente expulsada una primera vez, siempre es una pequeña porción de su propia sustancia, de su propia violencia, la que le aporta el sacrificio ritual. Cada vez que el sacrificio cumple el efecto deseado, cada vez que la mala violencia se metamorfosea en buena estabilidad, puede decirse que el dios agradece la ofrenda de esta violencia y que se nutre de ella. No es sin motivo que toda teología sitúa la operación del sacrificio bajo la jurisdicción de la divinidad. El sacrificio atinado impide que la violencia pase a ser inmanente y recíproca, es decir, refuerza la violencia en tanto que exterior, trascendente y benéfica. Aporta al dios todo lo que necesita para mantener y aumentar su vigor. Es el propio dios quien «digiere» la mala inmanencia para convertirla en buena trascendencia, es decir, en su propia sustancia. La metáfora alimenticia es lícita por el hecho de que casi siempre la víctima es un animal con que los hombres tienen la costumbre de alimentarse, por lo que su carne es realmente comestible. Detrás de

3. *Op. cit.*, p. 158.

este proceso de nutrición se descubre perfectamente el juego de la violencia y sus metamorfosis. Aunque falso, por consiguiente, en el plano de la verdad científica, el discurso religioso respecto al sacrificio es perfectamente cierto en el único plano que interesa a la religión, el de las relaciones humanas que se procuran proteger de la violencia. Si se deja de alimentarle, el dios acabará por perecer, a menos que, irritado y hambriento, no acuda a buscar por sí mismo su alimento entre los hombres, con una crueldad y una ferocidad incomparables.

La víctima propiciatoria es frecuentemente destruida y siempre expulsada de la comunidad. La violencia que se amansa pasa por expulsada con ella. Es, en cierto modo, proyectada al exterior; se supone que impregna permanentemente la totalidad del ser a excepción de la comunidad, es decir, en tanto que el orden cultural sea respetado en el interior de ésta.

Tan pronto como se franquean los límites de la comunidad, entramos en la sacralidad salvaje que no conoce límites ni fronteras. A este reino de lo sagrado pertenecen no sólo los dioses y todas las criaturas sobrenaturales, los monstruos de todo tipo, los muertos, sino también la naturaleza con tal de que sea extraña a la cultura, el cosmos y hasta los demás hombres.

Decimos frecuentemente que los primitivos viven «en lo sagrado». Hablar así es pensar como los propios primitivos que se creen los únicos en seguir las reglas, dictadas por la misma sacralidad, que les mantienen, de manera precaria, fuera de lo sagrado. Como no siguen estas mismas reglas, los extranjeros no parecen totalmente humanos. Pueden aparecer unas veces como muy maléficos y otras como muy benéficos; se bañan en lo sagrado.

Cada comunidad se percibe a sí misma como un navío único perdido en un océano sin orillas, unas veces apacible y sereno, y otras amenazador y agitado. La primera condición para no zozobrar, necesaria e insuficiente, es la de conformarse a las leyes de toda navegación, impuestas por el propio océano. Pero la más extrema vigilancia no garantiza una eterna flotación: el casco hace agua; el insidioso fluido no cesa de infiltrarse. Hay que impedir que el navío se inunde repitiendo los ritos...

Si bien la comunidad tiene motivos para temerlo todo de lo sagrado, también es cierto que se lo debe todo. Al verse sola fuera de él, debe creerse engendrada por él. Acabamos de decir que la comunidad cree emerger fuera de lo sagrado y así es como hay que hablar. Como se ha visto, la violencia fundamental aparece como obra no de los hombres sino de la misma sacralidad que procede a su propia expulsión, que accede a retirarse para dejar existir a la comunidad fuera de sí misma.

Por poco que se piense en la soberanía aparente de lo sagrado, en la extraordinaria desproporción que existe en todos los planos, entre él y la comunidad, se entiende mejor que la iniciativa, en todos los terrenos, parezca proceder de éste. La creación de la comunidad es en primer lugar una separación. A ello se debe que sean frecuentes las metáforas de ruptura en los ritos fundamentales. Los gestos esenciales de los ritos

monárquicos del Incwala, por ejemplo, consisten en cortar, en morder o en zanjar el nuevo año, es decir, en iniciar un nuevo ciclo temporal mediante una ruptura con lo sagrado obligatoriamente maléfico cuando impregna la comunidad. Cada vez que se habla de catarsis, de purificación, de purgatorio, de exorcismo, es la idea de evacuación y de separación la que domina. El pensamiento moderno concibe las relaciones con lo sagrado a partir del modo único de la mediación porque intenta interpretar la realidad primitiva a partir de una religiosidad parcialmente limpiada de sus elementos maléficos. Hemos visto anteriormente que cualquier mezcla de la comunidad y de lo sagrado, intervenga éste a través de los dioses, de los héroes míticos o de los muertos, es exclusivamente maléfico. Cualquier visita sobrenatural será inicialmente vengadora. Los beneficios sólo aparecen después de la marcha de la divinidad.

Eso no quiere decir que los elementos de mediación estén ausentes. Una separación completa entre la comunidad y lo sagrado, en el supuesto de que sea realmente imaginable, es tan temible como una fusión completa. Una separación demasiado grande es peligrosa porque sólo puede concluirse con un regreso a la fuerza de lo sagrado, con un desencadenamiento fatal. Si lo sagrado se aleja demasiado se corre el riesgo de descuidar o incluso olvidar las reglas que, en su benevolencia, ha enseñado a los hombres para permitirles protegerse de sí mismos. Así pues, la existencia humana permanece gobernada en todo momento por lo sagrado, regulada, vigilada y fecundada por él. Las relaciones entre la existencia y el ser en la filosofía de Heidegger se asemejan mucho, diríase, a las que se establecen entre la comunidad y lo sagrado.

Eso quiere decir simplemente que si los hombres no pueden vivir en la violencia, tampoco pueden vivir mucho tiempo en el olvido de la violencia, o en la ilusión que la convierte en un simple instrumento, un servidor fiel, con desprecio de las prescripciones rituales y de las prohibiciones. La complejidad y el carácter matizado de la relación que cualquier comunidad debe mantener con lo sagrado a fin de prosperar en el seno de una tranquilidad diligente y ordenada, que sigue sin tener nada de relajado, sólo puede expresarse, en ausencia de la verdad completamente desnuda, en términos de distancia óptima. La comunidad no debe acercarse demasiado a lo sagrado porque podría ser devorada por él, pero tampoco debe alejarse excesivamente de la amenaza bienhechora, y exponerse a perder los efectos de su presencia fecundante.

Esta lectura espacial puede observarse muy directamente en todas las sociedades en que lo sagrado pasa por encarnarse en un personaje excepcional, el rey sagrado africano por ejemplo. La presencia de un ser fuertemente impregnado de sacralidad en el seno mismo de la comunidad plantea, claro está, unos problemas extraordinarios. En determinados casos, el rey no debe tocar jamás el suelo que se volvería inmediatamente contagioso, ocasionando *ipso facto* la muerte de sus súbditos. Otras veces se impide al soberano alimentarse por sí mismo: si tocara con sus propias

manos un tipo cualquiera de alimentos, convertiría su consumo en peligroso para todos los hombres normales. Sucede también que el monstruo sagrado esté enteramente disimulado a las miradas, no en su propio interés sino en el de sus súbditos que perecerían fulminados si su mirada les alcanzara.

Todas las precauciones están destinadas a prevenir un contacto demasiado directo. No significan en absoluto, antes al contrario, que sea malo para la sociedad tener que albergar un personaje tan extraordinario. Como sabemos, el rey es a la vez muy maléfico y muy benéfico: la alternancia *histórica* de la violencia y de la paz queda transferida del tiempo al espacio. Los resultados no dejan de tener alguna analogía con determinadas transformaciones de la energía en la técnica moderna, tal vez porque el pensamiento religioso ya opera a partir de determinados modelos naturales.

Los súbditos que, en presencia del rey, se sienten incomodados por el exceso de su poder, de su *silwane,* estarían aterrorizados si no hubiera rey en absoluto. A decir verdad, nuestra timidez y nuestro respeto no son más que unas formas suavizadas de estos mismos fenómenos. Frente a la encarnación sagrada, existe una distancia óptima que permite recoger los efectos benéficos al tiempo que preserva de los maléficos. Ocurre con el absoluto lo mismo que con el fuego; quema si nos acercamos demasiado a él, carece de todo efecto si permanecemos demasiado alejados. Entre estos dos extremos, está el fuego que calienta y que ilumina.

* * *

Hemos visto anteriormente que todo rito sacrificial se basa en dos sustituciones: la primera viene ofrecida por la violencia fundadora que sustituye con una víctima única todos los miembros de la comunidad; la segunda, única propiamente ritual, sustituye una víctima sacrificable por la víctima propiciatoria. Sabemos que lo que caracteriza esencialmente las categorías sacrificables es que caen regularmente fuera de la comunidad. La víctima propiciatoria, por el contrario, formaba parte de la comunidad. Hemos definido el sacrificio ritual como una imitación inexacta de la violencia fundadora. Hay que preguntarse por qué el sacrificio perdona sistemáticamente a las víctimas que parecen más apropiadas, aquellas que más se asemejan a la víctima original, los restantes miembros de la comunidad.

La necesidad de la diferencia que acabamos de señalar entre la víctima originaria y las víctimas rituales se explica perfectamente, como ya sabemos, en el plano de la función. Si las víctimas sacrificiales pertenecieran a la comunidad, como la víctima propiciatoria, el sacrificio desencadenaría la violencia en lugar de encadenarla; lejos de renovar los efectos de la violencia fundadora, iniciaría una nueva crisis sacrificial. El hecho de que

algunas condiciones deban ser realizadas no basta, sin embargo, para justificar la existencia de instituciones capaces de realizarlas. La segunda sustitución sacrificial plantea un problema que conviene resolver.

La primera tentación nos llevaría a explicar la diferencia entre el original y la copia, entre la víctima primordial y las víctimas rituales, mediante una intervención de la razón humana, mediante un elemental sentido común que facilitaría el deslizamiento del interior al exterior de la comunidad. El desfase protector entre los dos tipos de víctimas podría pasar fácilmente por el elemento «humano» del sacrificio, en el sentido del humanismo moderno. Lo que anteriormente se ha denominado la *astucia* del sacrificio sería en realidad la *astucia* de los sacrificadores que cerrarían ligeramente los ojos sobre las exigencias de la mimesis ritual, y se tomarían sus libertades con las pseudo-obligaciones religiosas, tal vez porque habrían presentido, en su fuero interior, lo que nosotros, modernos, nos creemos los primeros en saber y en proclamar abiertamente: la vanidad y la inutilidad de todos los ritos. Es tentador imaginarse que con la segunda sustitución sacrificial, el fanatismo ya pierde terreno delante de un escepticismo *avant la lettre,* ante una actitud que ya anunciaría la nuestra.

Está claro, sin embargo, que esta hipótesis no puede ser considerada. En primer lugar, existen numerosas sociedades en que las víctimas son humanas, son los prisioneros de guerra, los esclavos o incluso, según parece, en el caso del rey sagrado y de otros sacrificios análogos, unos *miembros de la comunidad*. Diríase que aquí no existe la segunda sustitución sacrificial. A ello se debe que la relación entre la violencia original, que tiene por objeto la víctima propiciatoria, y las imitaciones rituales que le suceden, es especialmente visible en el caso del rey sagrado. Anteriormente, en el capítulo IV, cuando necesitábamos esclarecer la relación entre la víctima propiciatoria y el rito, nos hemos dirigido al rey sagrado a causa de la extrema proximidad entre la víctima original y la víctima ritual.

No conviene deducir, sin embargo, que en este ejemplo del rey sagrado la segunda sustitución está ausente. Cualquier repetición realmente exacta de la violencia fundadora es por definición imposible. Incluso ahí donde el futuro sacrificado está extraído de la comunidad, el solo hecho de haber sido elegido para sustituir la víctima propiciatoria le convierte en un ser diferente de todos los hombres que le rodean, le arranca a las relaciones normales entre estos hombres para incorporarle a una categoría que sólo puede contener a un único individuo a la vez pero que merece el calificativo de sacrificable casi con tanto motivo como la categoría de los bueyes o de los corderos en otras sociedades.

Si el hecho de ser elegido como futura víctima sacrificial basta para metamorfosear el objeto de la elección, es decir, para convertirle en una criatura ya sagrada, no es difícil descubrir el principio del desfase, de la diferencia que existe a nuestros ojos, en la mayoría de los casos, entre la víctima original y las víctimas rituales. Cuando la víctima es inmolada, pertenece a lo sagrado; es el propio sagrado lo que se deja expulsar o

se expulsa a sí mismo en su persona. Así pues, la víctima propiciatoria tiene un carácter monstruoso; se ha dejado de ver en ella lo que se ve en los restantes miembros de la comunidad.

Si las categorías sacrificables están constituidas con frecuencia por criaturas que no pertenecen y que nunca han pertenecido a la comunidad es porque la víctima propiciatoria pertenece fundamentalmente a lo sagrado. La comunidad surge por el contrario de lo sagrado. Los que forman parte de la comunidad son, por tanto, en principio, los menos adecuados para representar la víctima propiciatoria. Así se explica que las víctimas rituales sean elegidas al margen de la comunidad, entre los seres que están normalmente impregnados de sagrado puesto que lo sagrado es su habitación normal, animales, extranjeros, etc.

Si los demás miembros de la comunidad se nos aparecen a nosotros, observadores objetivos, como los más semejantes a la víctima original, y por consiguiente los más aptos a ser sacrificados, en la hipótesis de una imitación exacta, no ocurre lo mismo en el caso de la perspectiva engendrada por la experiencia religiosa primordial, por la propia violencia fundadora. En esta perspectiva, en efecto, la víctima propiciatoria queda transfigurada: esta transfiguración es la que protege la comunidad de la violencia, que prohíbe a los fieles mirarse unos a otros como susceptibles de sustituir esta víctima original, que les impide, por consiguiente, recaer en la violencia recíproca. Si se eligen las víctimas rituales en el exterior de la comunidad o si el mismo hecho de elegirlas les confiere una cierta exterioridad, es porque la víctima propiciatoria no aparece ya tal como era en realidad: ha dejado de ser un miembro de la comunidad *como los demás*.

Es en el mismo hecho religioso, en el desconocimiento protector que hunde sus raíces el dinamismo centrífugo de la segunda sustitución sacrificial, y no debemos atribuirlo a un naciente escepticismo. El principio de la segunda sustitución sacrificial no tiene nada que ver con un comienzo de evasión fuera de lo religioso. Si la comunidad es perdonada, no es porque se sustraiga a la regla de imitación exacta, es porque la observa escrupulosamente. No hay nada, en la segunda sustitución sacrificial, que justifique los guiños de complicidad que nuestro escepticismo quisiera dirigirle. La astucia del sacrificio es exactamente la de la propia institución y no la de los sacrificadores.

No hay que deducir, sin embargo, de lo dicho anteriormente que la víctima propiciatoria deba ser percibida como simplemente extranjera a la comunidad. Coincide con el *doble monstruoso*. Ha absorbido todas las diferencias y, especialmente, la diferencia entre el interior y el exterior; pasa por circular libremente de dentro a fuera. Constituye, pues, tanto un trazo de unión como de separación entre la comunidad y lo sagrado. Para ser capaz de representar esta víctima extraordinaria, la víctima ritual, tendría que pertenecer idealmente *a un tiempo* a la comunidad y a lo sagrado.

Se entiende ahora porque las víctimas rituales proceden casi siempre

de unas categorías no abiertamente exteriores, sino más bien marginales, esclavos, niños, ganado, etc. Hemos visto anteriormente que esta marginalidad permite que el sacrificio ejerza su función.

Para que la víctima pueda polarizar las tendencias agresivas, para que la transferencia pueda efectuarse, es preciso que no exista solución de continuidad, es preciso que exista un deslizamiento «metonímico» de los miembros de la comunidad a las víctimas rituales, es preciso, en otras palabras, que la víctima no sea ni demasiado extraña ni demasiado poco extraña a esta misma comunidad. Ya sabíamos que esta ambigüedad era necesaria para la eficacia catártica del sacrificio, pero no sabíamos cómo podía realizarse concretamente. No sabíamos mediante qué prodigio la instalación de una institución tan compleja y sutil como el sacrificio podía efectuarse sin que sus inventores, que son también sus usuarios, aprehendieran el secreto de su funcionamiento. Vemos ahora que no hay ningún prodigio, por lo menos al nivel que nos interesa en este momento. El pensamiento ritual quiere sacrificar una víctima lo más semejante posible al *doble monstruoso*. Las categorías marginales en las que frecuentemente se reclutan las víctimas sacrificiales no responden perfectamente a esta exigencia, pero constituyen la aproximación menos mala. Situadas entre el dentro y el fuera, cabe considerar que pertenecen a un tiempo a uno y a otro.

El pensamiento ritual no se limita a buscar entre los seres vivos las categorías menos inadecuadas para ofrecer unas víctimas rituales; interviene de diferentes maneras para hacer estas víctimas más conformes con la idea que se forja de la víctima original, y para aumentar, al mismo tiempo, su eficacia en el plano de la acción catártica. Designamos como *preparación sacrificial* todo lo que depende de este tipo de intervención. Eso equivale a decir que esta expresión posee aquí un sentido más amplio que el habitual; la «preparación sacrificial» no siempre se limita a las acciones rituales que preceden inmediatamente a la inmolación.

La víctima debe pertenecer a un tiempo al dentro y al fuera. Como no existe una categoría perfectamente intermedia entre el dentro y el fuera, cualquier criatura cuyo sacrificio consideremos carecerá siempre hasta cierto punto de una u otra de las cualidades contradictorias que se requieren de ella; siempre será deficiente, bien en el plano de la exterioridad, bien en el plano de la interioridad, nunca en los dos planos a la vez. El objetivo buscado siempre es el mismo: hacer a la víctima plenamente sacrificable. La preparación sacrificial en sentido amplio se presentará, por consiguiente, bajo dos formas muy diferentes; la primera intentará hacer a la víctima más extranjera, es decir, a impregnar de sagrado una víctima demasiado integrada a la comunidad, la segunda, por el contrario, se esforzará en integrar más a una víctima que es demasiado extranjera.

El rey sagrado ilustra el primer tipo de preparación. El hecho de ser elegido como rey no basta para hacer del futuro sacrificado el *doble monstruoso* que debe reencarnar. Para eliminar el exceso de humanidad que posee, para alejarle de la comunidad, se le obliga a cometer el incesto y absorber lo sagrado maléfico bajo todas las formas concebibles. Al término de la preparación, el rey posee a un tiempo la interioridad y la exterioridad que le convierten en el monstruo sagrado definido anteriormente.

Para obtener un resultado análogo cuando la víctima peca por exceso ya no de interioridad sino de exterioridad, habrá que recurrir a un método inverso. El sacrificio del ganado mayor en los dinka, tal como lo describe Godfrey Lienhardt en *Divinity and Experience*,[4] ilustra perfectamente este segundo tipo de preparación sacrificial.

Nunca entre los dinka se sacrifica un animal inmediatamente después de haberlo apartado del rebaño. Se le elige de antemano, se le aísla de sus compañeros, se le aloja en un lugar especial cercano a las habitaciones humanas. El ronzal que sirve para atarle está reservado a los animales sacrificiales. Se pronuncian sobre él unas invocaciones que le aproximan a la comunidad, que le integran más estrechamente a ésta. Ya hemos mencionado, al comienzo del presente ensayo, invocaciones del mismo tipo que asimilan completamente la víctima a una criatura humana.[5]

Está claro, en suma, que la intimidad, pese a todo tan notable, que existe, incluso en tiempos normales, entre los dinka y su ganado no parece todavía suficiente como para permitir el sacrificio. Hay que reforzar la identificación entre el hombre y el animal para hacer desempeñar a este último el papel del expulsado original, para hacerle capaz de atraer hacia él las hostilidades recíprocas, para que todos los miembros de la comunidad, en suma, puedan ver en él, antes de su metamorfosis final en «cosa muy santa», el digno objeto de su resentimiento.

Como vemos, la preparación sacrificial consiste en acciones muy diferentes, en ocasiones opuestas, pero todas ellas perfectamente adecuadas al objetivo buscado; el pensamiento religioso se encamina con una intuición infalible hacia dicho objetivo; realiza sin saberlo todas las condiciones de la eficacia catártica. Nunca intenta otra cosa que reproducir la violencia fundadora de la manera más exacta posible. Se esfuerza en procurarse y, si es necesario, construir, una víctima sacrificial lo más semejante posible al ser ambiguo que cree reconocer en la víctima original. Así pues, el modelo que imita no es el auténtico modelo; es un modelo transfigurado por la experiencia del *doble monstruoso*, y este elemento de transfiguración, esta *diferencia* primordial dirige todo el pensamiento religioso hacia unas víctimas bastante diferentes de la víctima original, bien por naturaleza bien por la preparación sacrificial, para retrasar y diferir el sacrificio ritual en relación a la violencia colectiva original, asegurando de este modo al rito conmemorativo una virtud catártica proporcional a las necesidades de la sociedad en que está llamado a funcionar.

4. Cfr. pp. 163-166.
5. Cfr. pp. 21-22.

Conviene observar esta notable correspondencia. Comprobamos de nuevo que el desconocimiento religioso coincide con la extremadamente real protección conferida a las sociedades por el sacrificio ritual y por lo religioso en general.

XI

LA UNIDAD DE TODOS LOS RITOS

Los análisis precedentes nos permitirán integrar en nuestra hipótesis general unas formas rituales con frecuencia estimadas «aberrantes», debido a su carácter atroz, pero ni más ni menos indescifrables, a decir verdad, que todas las demás *en ausencia de la violencia fundadora*, y perfectamente descifrables, por el contrario, a su luz. Nuestro segundo tipo de preparación sacrificial, el que consiste en integrar a la comunidad una víctima que por su naturaleza le es demasiado extraña, abre un camino fácil a la forma más célebre y más espectacular del canibalismo ritual, el que practican los tupinamba, pueblo situado en la costa nordeste del Brasil.

El canibalismo tupinamba es conocido por unos textos de observadores europeos, comentados por Alfred Métraux en *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*. Sólo me referiré aquí a los puntos que afectan directamente mi interpretación; para el resto, remito a los lectores a esta obra así como a un trabajo más antiguo del mismo autor, *La Religión des Tupinamba et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini*.[1]

Se sabe que, en la literatura y el pensamiento del Occidente moderno, los tupinamba poseen unos títulos de nobleza especiales. Los dos indios con que Montaigne efectuó el encuentro en Ruán mencionado en un famoso capítulo de los *Essais* pertenecían a ese pueblo. No es ocioso recordar que fueron los tupinamba quienes posaron para el más célebre retrato, antes del siglo XVIII, del *buen salvaje* cuya fortuna en la ya larga historia del humanismo occidental conocemos.

Inseparable de un estado de guerra endémico entre unos poblados que devoran a todos los enemigos de los que consiguen apoderarse, el caniba-

1. Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, XLV, París, 1928.

lismo tupinamba asume dos formas muy diferentes. Se comen en el mismo campo de batalla el cadáver del enemigo muerto en el transcurso de una batalla, sin ninguna forma de proceso. Fuera de la comunidad y de sus leyes, no hay espacio para el rito; la violencia indiferenciada impera sin discusión.

El canibalismo propiamente ritual se refiere únicamente a los enemigos capturados vivos y traídos al poblado. Estos prisioneros pasarán largos meses, a veces años, en la intimidad de quienes acabarán por devorarlos. Participan en sus actividades, se unen a su vida cotidiana, contraen matrimonio con una de sus mujeres; establecen, en suma, con sus futuros sacrificadores, ya que, como se verá, se trata exactamente de un sacrificio, unos vínculos casi idénticos a los que unen a estos últimos entre sí.

El prisionero es objeto de un tratamiento doble y contradictorio; a veces es un objeto respetable, y hasta venerable. Son buscados sus favores sexuales. En otros momentos se le insulta, se le cubre de desprecio, sufre violencias.

Un poco antes de la fecha fijada para su muerte, se estimula ritualmente la evasión del prisionero. El desdichado no tarda en ser atrapado y, por primera vez, se le ata con una pesada soga en los tobillos. Su dueño cesa de alimentarle. A consecuencia de lo cual, debe robar sus alimentos. Uno de los autores comentados por Métraux afirma que «durante todo aquel tiempo tenía que pegar, golpear, robar Gallinas, Ocas y otras cosas, y hacer todo el mal del que es capaz para vengar su muerte sin que nadie se lo impida». Se estimulan, en suma, las acciones ilegales de la futura víctima, se le aboca a la transgresión. La mayoría de los observadores modernos son unánimes en reconocer, en este estadio, que el objetivo de la empresa es la metamorfosis del prisionero en «chivo expiatorio».

He aquí como resume Francis Huxley los diferentes papeles y el destino del prisionero:

> «El destino del prisionero consiste en interpretar y encarnar varios papeles contradictorios. Es el enemigo que se adopta; ocupa el lugar del hombre en honor del cual será matado; es a la vez pariente por alianza y paria; es honrado y despreciado, chivo expiatorio y héroe; se esfuerzan en asustarle pero si demuestra tener miedo, se le considera indigno de la muerte que le espera. Asumiendo todos estos papeles eminentemente sociales, se convierte en un hombre en el pleno sentido de la palabra, ilustrando las contradicciones que la sociedad suscita: situación imposible que sólo puede culminar en la muerte. La imposibilidad aparece todavía más reforzada cuando el ritual le confiere el poder y los atributos del héroe mítico; se convierte en el representante del otro mundo instalado en el corazón de éste, un Jano excesivamente sagrado para que se pueda vivir con él.» [2]

2. *Affable Savages* (Nueva York, 1966).

Todo queda aquí admirablemente definido, con la única salvedad de que la víctima sobre la que se acumulan todas las contradicciones de la sociedad aparece a fin de cuentas no como «plenitud de la humanidad» sino como *doble monstruoso* y como divinidad. Huxley tiene razón: lo que se revela aquí es la verdad de las relaciones humanas y de la sociedad, pero es insostenible; ésta es la razón de que convenga desembarazarse de ella; una de las funciones esenciales de la violencia fundadora es expulsar la verdad, situarla fuera de la humanidad.

Es imposible entender lo que aquí ocurre sin referirse al mecanismo de la víctima propiciatoria como a un proceso real, que sustenta realmente la cohesión de la comunidad. Sólo un mecanismo *real* puede hacer verdaderamente inteligible el proyecto del canibalismo ritual. En tanto que nos condenemos a interpretar el fenómeno del «chivo expiatorio» en una clave psicológica, nos imaginamos que los caníbales buscan una justificación moral a la violencia de la que quieren hacerse culpables. Es un hecho que cuantas más fechorías cometa el prisionero, más legítima será la venganza que se abata sobre él. Pero no se trata en absoluto de satisfacer una neurosis, o de lisonjear algún «sentimiento de culpabilidad»; se trata de obtener unos resultados eminentemente concretos. En tanto que el pensamiento moderno no entienda el carácter formidablemente *operatorio* del chivo expiatorio y de todos sus sucedáneos sacrificiales, los fenómenos más esenciales de toda cultura humana seguirán escapándosele.

El mecanismo de la víctima propiciatoria es doblemente salvador; realizando la unanimidad, hace silenciar la violencia en todos los planos en los que habla; impide que los próximos se peleen e impide que aparezca la verdad del hombre, la sitúa fuera del hombre como divinidad incomprensible.

El prisionero debe atraer hacia su persona todas las tensiones internas, todos los odios y rencores acumulados. Se le pide que transforme mediante su muerte toda esta violencia maléfica en un sagrado benéfico, que devuelva su vigor a un orden cultural deprimido y fatigado. De modo que el canibalismo ritual es un rito semejante a todos los que hemos visto anteriormente. Si los tupinamba actúan como lo hacen, es porque siguen un modelo o, mejor dicho, porque el sistema ritual sigue este modelo para ellos. También ellos se esfuerzan en reproducir *lo que ocurrió la primera vez*, en renovar una vez más la unanimidad que se ha creado y rehecho en torno a la víctima propiciatoria. Si el prisionero es objeto de un tratamiento doble, si unas veces es vilipendiado y otras honrado, es en su calidad de representante de la víctima original. Odiable en tanto que polariza la violencia y que todavía no la ha metamorfoseado, en tanto que hace intervenir, una vez más, el mecanismo unificador de la víctima propiciatoria. Cuanto más odiosa parezca de entrada la víctima, más vigorosas serán las pasiones polarizadas por ella, y más a fondo intervendrá el mecanismo.

Ocurre, en suma, con el prisionero tupinamba lo mismo que con el

rey africano. Ya completamente aureolado por su muerte futura, encarna las dos caras de lo sagrado no únicamente de manera sucesiva, sino simultáneamente. Lo que asume es la totalidad de la violencia, y esto ya en vida, porque, a decir verdad, la asume en la eternidad, al margen de cualquier temporalidad.

Según los textos, parece que el prisionero está efectivamente destinado a reencarnar un héroe mítico que aparece en algunas versiones bajo las características de un prisionero a punto de ser ritualmente ejecutado y devorado. A ojos de quienes lo practican, por consiguiente, el canibalismo ritual se presenta como repetición de un acontecimiento primordial.

Al igual que el aspecto incestuoso en la monarquía africana, el aspecto antropófago incurre en el peligro de distraer al observador, de impedirle que reconozca en el ritual tupinamba *la misma cosa esencialmente que en todas partes,* esto es, fundamentalmente, el sacrificio. Este riesgo es todavía mayor, sin embargo, en el caso del incesto que en el de la antropofagia, que todavía no ha encontrado su Freud y aún no ha sido elevada al rango de mito mayor de la modernidad. El cine contemporáneo ha intentado más de una vez poner de moda el canibalismo pero los resultados no son sensacionales.

Mircea Eliade afirma con mucha razón que lo que aparece en primer lugar es lo sagrado y que posiblemente, en última instancia, la antropofagia no existe bajo una forma natural.[3] En otras palabras, no se inmola a una víctima para comérsela, sino que hay que comérsela porque se la inmola. Ocurre lo mismo con todas las víctimas animales que son igualmente comidas. El elemento antropofágico no exige ninguna explicación especial. Bajo más de un aspecto, es el que aclara los ritos más oscuros. Cualquier consumo de carne sacrificial, humana o animal, debe interpretarse a la luz del deseo mimético, auténtico canibalismo del espíritu que siempre acaba por dominar sobre la violencia ajena, sobre la violencia del otro. El deseo mimético exacerbado desea a un tiempo destruir y absorber la violencia encarnada del modelo-obstáculo, siempre asimilado al ser y a la divinidad.

Nos explicamos, gracias a este hecho, el deseo que sienten los caníbales de ver como su víctima demuestra, mediante su valentía, que es realmente la encarnación de la violencia soberana. La carne de la víctima es necesariamente consumida después de la inmolación, es decir, una vez que la violencia maléfica se ha metamorfoseado por completo en sustancia benéfica, enteramente convertida en una fuente tanto de paz como de buena vitalidad y de fecundidad.

Una vez que hemos reconocido en el canibalismo ritual un rito sacrificial como los demás, la adopción previa del prisionero, su asimilación parcial en la tribu que lo devorará, ya no plantea ningún problema.

La futura víctima procede de fuera, del sagrado indiferenciado; es demasiado extraña a la comunidad como para poder ser inmediatamente

3. *The Sacred and the Profane* (Nueva York, 1961), p. 103.

utilizable en el plano del sacrificio. Para que sea idónea para representar adecuadamente la víctima original, hay que conferirle lo que le falta, una cierta pertenencia al grupo, hay que convertirla en una criatura de «dentro», sin arrebatarle, no obstante, su calidad de criatura de «fuera», esta exterioridad ya sagrada que la caracteriza esencialmente.

La preparación sacrificial convierte a la víctima en lo suficientemente semejante a los objetivos «naturales» y directos de la violencia, esto es, a los próximos, para asegurar la transferencia de las tendencias agresivas, para hacer de esta víctima, en suma, un objeto «apetitoso», que siga siendo, al mismo tiempo, suficientemente extranjera y diferente como para que su muerte no corra el peligro de arrastrar la comunidad a un ciclo de venganza. La única persona susceptible y tal vez obligada, hasta cierto punto, a abrazar la causa del prisionero, es su mujer. Si se toma este papel excesivamente en serio, es inmediatamente ejecutada. Y si la pareja tiene hijos, son igualmente ejecutados.

Aquí vemos perfectamente como la imitación del mecanismo de la víctima propiciatoria, imitación siempre escrupulosa pero necesariamente desfasada por la transfiguración de esta primera víctima, instala el tipo de práctica ritual que corresponde a las «necesidades» de la comunidad y asegura la «evacuación» de la violencia, su evaporación sobre unas víctimas ni demasiado atractivas ni demasiado desagradables, sobre el tipo de víctimas, en suma, más adecuado para aliviar a la comunidad de esta violencia, para «purificarla». Vemos perfectamente como la implantación del sistema, incluida la preparación sacrificial que contribuye a mejorar el «rendimiento» de las víctimas, puede efectuarse sin que este sistema sea nunca realmente pensado por nadie, sin que exista jamás otra cosa que la imitación del homicidio original, el que ha creado o rehecho la unidad de la comunidad.

Hay que ver, pues, en la adopción del prisionero un ejemplo de preparación sacrificial del segundo tipo definido anteriormente. El canibalismo ritual se asemeja mucho a la monarquía africana en que la futura víctima está sacralizada en vida. Para entender el parentesco de los dos ritos hay que pensar en la obra de Jean Genet, *Haute Surveillance,* que muestra un condenado a muerte cuyos favores se disputan dos malhechores de la más baja estofa, dos *hermanos enemigos,* para ser exactos, fascinados por su próxima ejecución. (Por reveladora que sea la semejanza, no conviene deducir que la práctica ritual proceda de un espíritu análogo al de la obra contemporánea.)

Una de las razones que nos impiden ver la estrecha relación entre la monarquía africana y el canibalismo tupinamba reside en el reclutamiento de la víctima que está sacada de «dentro» en el primer cso y de «fuera» en el segundo. Para obtener el mismo resultado en ambos casos, la preparación sacrificial debe hacerse en sentido contrario. Al integrar el prisionero a la comunidad, los tupinamba actúan de manera paralela a los dinka cuando separan del rebaño e instalan cerca de ellos el animal destinado al sacrificio. En el caso de los tupinamba, sin embargo, la puesta en práctica

del principio se lleva mucho más lejos. La extraña adopción del prisionero ofrece un indicio suplementario y probablemente muy notable en favor de la tesis defendida aquí que hace de la víctima propiciatoria un ser de dentro, un allegado de los que le han asesinado. El canibalismo tupinamba parece especialmente sensible a esta «proximidad» de la víctima original; para reproducirla en las víctimas subsiguientes sin comprometer la eficacia sacrificial del rito, recurre a un procedimiento demasiado implacablemente lógico para no desconcertarnos.

* * *

Todo lo que acabamos de decir contradice, evidentemente, un importante aspecto de los antiguos testimonios. De creer a esos testimonios, es el extranjero, el enemigo hereditario y no el allegado, aquel al que cada comunidad persigue con su odio y devora, alternativamente. El canibalismo ritual se concibe a sí mismo y se deja observar como un juego de represalias interminables que se desarrolla a una escala tribal.

Es harto evidente que esta lectura es engañosa; existen aspectos esenciales de la institución que hace indescifrables. Es muy fácil, en cambio, incorporar esta misma lectura a la explicación que estamos proponiendo. No solamente no es «embarazosa» sino que es necesaria; constituye lo que podría denominarse la «ideología» del canibalismo ritual, necesariamente desfasada en relación a la verdad de la institución.

Al igual que en el conjunto tsimshian estudiado anteriormente, existe un desplazamiento de la violencia intestina hacia el exterior; este desplazamiento es lo que es sacrificial y no únicamente verbal puesto que las comunidades luchan realmente entre sí y devoran sus respectivos miembros. También en este caso puede decirse que las tribus se ponen de acuerdo en no estar jamás de acuerdo; el estado de guerra permanente tiene la función esencial de alimentar de víctimas el culto caníbal. Por una y otra parte, las capturas deben prácticamente equilibrarse, constituir un sistema de casi prestaciones recíprocas, más o menos vinculado, según parece, al trueque de las mujeres, también éste frecuentemente impregnado de hostilidad, como en el caso de los tsimshian.

Trátese de mujeres o de prisioneros, el trueque ritualizado en conflicto, el conflicto ritualizado en trueque, nunca constituyen otra cosa que unas variantes de un mismo deslizamiento sacrificial de dentro hacia fuera, mutuamente ventajoso, puesto que impide que la violencia se desencadene allí donde no debe en absoluto desencadenarse, en el seno de los grupos elementales. Las interminables venganzas entre dos tribus deben entenderse como la oscura metáfora de la venganza efectivamente *diferida* en el interior de cada comunidad. Esta diferencia, o más exactamente este «diferimiento», este desplazamiento, no tiene evidentemente nada de fingido.

Gracias a que la rivalidad y la enemistad entre los diferentes grupos es real, el sistema conserva su eficacia. Está claro, por otra parte, que este tipo de conflicto no siempre se mantiene dentro de unos límites tolerables.

Aparece aquí una palabra, *tobajara*, cuyos diversos sentidos resumen la economía del canibalismo ritual. Designa en primer lugar la posición simétrica a la del sujeto en un sistema de oposición, el contrincante hostil. La palabra está emparentada con un verbo que significa enfrentarse, estar en situación de antagonista.

Conviene hacer notar, respecto a *tobajara*, que el homicidio del prisionero se desarrolla de la manera más semejante posible a un duelo. La víctima está atada a una cuerda; se le deja el campo suficiente como para permitirle defenderse, durante un cierto tiempo, de los golpes que su antagonista siempre único, su propio *tobajara*, se empeña en asestarle.

No hay que asombrarse si el término *tobajara* designa más específicamente la víctima del festín antropofágico. Pero esta palabra tiene asimismo un tercer sentido, el de *cuñado*. El cuñado sustituye al hermano, el antagonista más natural. A cambio de una mujer ajena, se cede al cuñado una de las propias, la mujer demasiado próxima, la que induciría casi inevitablemente una rivalidad típicamente fraterna si los hombres de una misma comunidad elemental quisieran reservar sus mujeres para su propio uso. El movimiento sacrificial sustituye el hermano por el cuñado como objeto de hostilidad. Toda la estructura del sistema está implícita en la triple carga semántica de *tobajara*. Y no estamos muy alejados de la tragedia griega con sus hermanos y sus cuñados enemigos, Eteocles y Polinice, Edipo y Creonte...

La ideología del canibalismo ritual se asemeja a los mitos nacionalistas y guerreros del mundo moderno. Es posible, claro está, que los observadores hayan deformado las explicaciones ofrecidas por los indígenas. En el supuesto de que estas deformaciones hayan sido reales, no afectarían en absoluto la línea general de la interpretación. Un culto sacrificial basado en la guerra y el homicidio recíproco de prisioneros no puede concebirse en un modo mítico muy diferente de nuestro «nacionalismo» con sus «enemigos hereditarios», etc. Insistir sobre las diferencias entre dos mitos de este género, es caer uno mismo en el mito, ya que significa desviarse de la única cosa que realmente importa, a saber, la realidad, siempre idéntica, tan situada detrás del nacionalismo moderno como detrás del mito tupinamba. Tanto en uno como en otro caso, la función esencial de la guerra extranjera y de los ritos más o menos espectaculares que pueden acompañarla, consiste en preservar el equilibrio y la tranquilidad de las comunidades esenciales, alejando la amenaza de una violencia necesariamente más intestina que la violencia abiertamente discutida, recomendada y practicada.

En su novela de ciencia-ficción titulada *1984*, George Orwell muestra a los jefes de dos supertiranías cínicamente decididos a perpetuar su conflicto a fin de garantizar con mayor seguridad su dominio sobre unas poblaciones engañadas. El culto caníbal, basado en la guerra permanente

y destinado a perpetuar la tranquilidad interior, nos revela que el mundo moderno no tiene el monopolio de dichos sistemas y que su implantación no se basa en absoluto en la presencia de dirigentes perfectamente lúcidos, cínicos manipuladores de multitudes inocentes.

* * *

Como vemos, no es difícil relacionar el canibalismo tupinamba con una teoría general del rito basada en la víctima propiciatoria. Esta vinculación esclarece algunos aspectos de las prácticas tupinambas que hasta el momento habían permanecido indescifrables. Las prácticas tupinambas, recíprocamente, desvelan algunos aspectos de la teoría general que aparecen difícilmente, o no aparecen en absoluto, en los ritos considerados anteriormente.

Aunque permanezca fragmentario, nuestro panorama ritual cuenta ahora con unos ritos muy diversos, tanto en el plano del contenido y de la forma como en el de la distribución geográfica. Se aproxima, por tanto, el momento en que podremos considerar como definitivamente establecida la hipótesis que convierte a la víctima propiciatoria en el fundamento de cualquier forma religiosa. Antes de formular, sin embargo, esta conclusión conviene multiplicar las precauciones y preguntarnos si no hemos descartado, sin saberlo, algunas categorías rituales que escaparían por entero al tipo de lectura elaborado en las páginas precedentes.

Si se quisiera caracterizar con una palabra el conjunto de los ritos que han retenido hasta ahora nuestra intención, podría decirse que todos tienden a perpetuar y a reforzar un cierto orden familiar, religioso, etc. Su objeto es mantener las cosas en el estado en que se encuentran. Esta es la razón de que apelen constantemente al modelo de cualquier fijación y de cualquier estabilización cultural: la unanimidad violenta en contra de la víctima propiciatoria y en torno a ella.

Podemos definir todos estos ritos como unos ritos de firmeza o de inmovilidad. Ahora bien, existen también unos ritos llamados *de paso*. Tal vez constituyan unos hechos susceptibles de contradecir la conclusión hacia la que tendemos. Antes de proclamar que la víctima propiciatoria está en el origen de todos los ritos, es indispensable mostrar que sirve igualmente de modelo a los ritos de paso.

Los ritos de paso van unidos a la adquisición de un nuevo estatuto, a la *iniciación,* por ejemplo, que, en numerosas sociedades, es la única que confiere a los adolescentes la plena pertenencia a la comunidad. En nuestra sociedad, por lo menos en teoría, el paso de un estatuto a otro sólo plantea unos problemas de adaptación menores, reservados en principio a los directos interesados, a los que efectúan el paso. Aunque es probable que estas creencias estén un poco quebrantadas desde hace algún tiempo,

no por ello dejan de inspirar nuestro pensamiento y todas nuestras conductas.

En las sociedades primitivas, por el contrario, el menor cambio, incluso en un individuo aislado, es visto como si pudiera provocar una crisis mayor. Un peligro literalmente apocalíptico se perfila detrás de los pasos más normales a nuestros ojos, más previsibles, más indispensables a la continuidad de la sociedad.

En *Les Rites de passage,* la obra que ha acreditado la expresión entre los etnólogos, Van Gennep descompone el cambio de estatuto en dos momentos. En el transcurso del primero, el sujeto pierde el estatuto que poseía hasta entonces, y en el transcurso del segundo adquiere un nuevo estatuto. No hay que atribuir exclusivamente este análisis a la manía, cartesiana y francesa, de las ideas claras y diferenciadas. El pensamiento religioso distingue realmente los dos momentos, los percibe como independientes entre sí, separados incluso por un intervalo que puede convertirse en un auténtico abismo por el que puede caer la totalidad de la cultura.

La distinción de Van Gennep permite incluir el elemento *crítico* en el paso pues aísla la pérdida de estatuto, permite reconocer en ella una pérdida de *diferencia* en el sentido definido anteriormente. Esto equivale a decir que nos devuelve a un terreno familiar. Si toda violencia provoca una pérdida de diferencia, toda pérdida de diferencia provoca, recíprocamente, una violencia. Y esta violencia es contagiosa. Nos encontramos, pues, ante la misma angustia que en el caso de los gemelos. El pensamiento religioso no distingue entre las diferencias naturales y las diferencias culturales. Aunque no siempre esté justificado al nivel de los objetos particulares que lo provocan, el terror, en su principio, no es imaginario.

El individuo en instancia de paso es asimilado a la víctima de una epidemia, o al criminal que amenaza con esparcir la violencia a su alrededor. Por localizada que esté la menor pérdida de violencia, puede sumir a la comunidad entera en una crisis sacrificial. El menor desgarrón, punto que cede en un tejido, si no es remendado a tiempo, puede destruir todo el vestido.

La primera medida a adoptar en una situación semejante consiste evidentemente en aislar la víctima, prohibirle cualquier contacto con los miembros sanos de la comunidad. Hay que prevenir el contagio. Los individuos sospechosos son inmediatamente excluidos; merodean por los márgenes de la comunidad; en ocasiones son expulsados muy lejos, al bosque, a la jungla o al desierto, allí donde reina la violencia indiferenciada, al reino de lo sagrado al que pertenecen todos los seres privados de la diferencia estable y del estatuto concreto que sólo pueden mantener los seres fuera de lo sagrado.

Como no cree en el contagio, salvo en el caso de las enfermedades microbianas, la mentalidad moderna siempre estima posible limitar la pérdida de estatuto a un terreno determinado. No ocurre lo mismo en las

sociedades primitivas. La indiferenciación es como una mancha de aceite y el neófito es la primera víctima del carácter contagioso de su propia afección. En algunas sociedades, el futuro iniciado carece de nombre, de pasado, de vínculos de parentesco y de derechos de todo tipo. Queda reducido al estado de cosa informe e innombrable. En los casos de iniciaciones colectivas, cuando todo un grupo de adolescentes de una misma edad es llamado a un mismo paso, nada separa ya los miembros del grupo; en el interior de este grupo, por tanto, se vive en una igualdad y una promiscuidad totales.

Como sabemos, la única razón de que en lo sagrado las diferencias aparezcan borradas y abolidas es porque están todas ellas presentes en un estado mezclado, bajo una forma caótica. Pertenecer a lo sagrado es participar en esta monstruosidad. Quedar privado de diferencias o poseer demasiadas, perderlas todas o incorporárselas indebidamente, equivale a lo mismo. Concebimos, pues, que el neófito pueda aparecer unas veces como un monstruo hermafrodita y otras como un ser asexuado.

Si el paso constituye siempre una experiencia temible, es porque no podemos afirmar, de entrada, que se tratará simplemente de un paso. Sabemos lo que está a punto de perder, desconocemos lo que encontrará. Nunca sabemos en qué desembocará la mezcla monstruosa de las diferencias. La violencia soberana tiene la última palabra en estas materias y no es bueno tratar con ella. La «estructura», en suma, no puede dejar «su lugar» al cambio. Aunque previsible, el cambio parece, por definición, indominable. La idea de un devenir sometido a unas leyes sociales o incluso naturales es ajena a la religión primitiva.

La palabra *conservador* es demasiado débil para calificar el espíritu de inmovilidad, el terror del movimiento, que caracteriza las sociedades acuciadas por lo sagrado. El orden socio-religioso aparece como un beneficio inestimable, una gracia inesperada que lo sagrado, a cada instante, puede retirar a los hombres. No se trata de emitir sobre este orden un juicio de valor, de comparar, de elegir o de manipular lo más mínimo el «sistema» a fin de mejorarlo. Cualquier pensamiento moderno sobre la sociedad aparecería aquí como una demencia impía, capaz de atraer la intervención vengadora de la Violencia. Es preciso que los hombres retengan la respiración. Cualquier movimiento incontrolado puede suscitar una repentina borrasca, un maremoto en el que desaparecería cualquier sociedad humana.

Por terrorífica que sea, la perspectiva del paso no carece, sin embargo, de esperanza. A través de la perdida generalizada de las diferencias y la violencia universal, a través de la crisis sacrificial, y mediante su intervención, la comunidad desembocó, tiempo atrás, en el orden diferenciado. La crisis es la misma y cabe esperar que llegará al mismo resultado, a una instauración o a una restauración de las diferencias, es decir, en el caso de los neófitos, a la adquisición del nuevo estatuto ambicionado por ellos. Este desenlace favorable depende en primer lugar de la Violencia soberana pero la comunidad piensa que puede contribuir a ello. Intentará canalizar la energía maléfica por los caminos que la colectividad ha abierto. Para que el resultado final sea el mismo que *la primera vez*, para poner todas las oportunidades del lado de la comunidad, hay que reproducir, en cada ocasión, todo lo que se produjo esa primera vez, hay que hacer recorrer a los neófitos todas las etapas de la crisis sacrificial, tal como son rememoradas, hay que vertir la experiencia actual en el molde de la experiencia de antaño. Si el proceso ritual repite exactamente el proceso de la crisis original, cabe esperar que concluirá de la misma forma.

Este es el proyecto fundamental de los ritos de paso; basta con captarlo para entender que los aspectos aparentemente más extraños, los detalles que consideramos «morbosos» o «aberrantes», proceden de una lógica muy sencilla que el pensamiento religioso no hace más que seguir hasta el final. En lugar de eludir la crisis, el neófito debe sumergirse completamente en ella, pues así lo hicieron sus antepasados. En lugar de rehuir las consecuencias más penosas o incluso las más terribles de la violencia recíproca, hay que sufrirlas una tras otra. ¿Por qué se priva al postulante de comodidad y hasta de alimento, por qué se le colma de malos tratos, a veces de auténticas torturas? Porque *la primera vez, las cosas ocurrieron así*. En determinados casos, no basta con sufrir la violencia, es preciso también ejercerla. Esta doble exigencia evoca muy directamente la «mala» reciprocidad de la crisis sacrificial. Al igual que en algunas *fiestas*, y por las mismas razones, numerosas prácticas prohibidas en cualquier otro momento son aquí exigidas, robos, agresiones sexuales simbólicas o reales, consumo de alimentos prohibidos. Hay algunas sociedades en las que la antropofagia, prohibida en cualquier otra circunstancia, forma parte del proceso de iniciación. En los tupinamba, el homicidio del prisionero tiene valor de iniciación para aquel que está encargado de cometerlo. Son numerosas las sociedades en que el acto iniciático por excelencia es la ejecución de un animal o de un ser humano.

La tendencia del individuo privado de estatuto a metamorfosearse en *doble monstruoso* debe exteriorizarse por completo. A veces debe convertirse en animal: tan pronto como divisa unos hombres, el futuro iniciado finge arrojarse sobre ellos y devorarlos. Al igual que Dionisos o que el rey sagrado, se convierte en toro, león, leopardo, pero únicamente durante la duración de la crisis iniciática. Se le retira el uso de la palabra humana; se expresa mediante unos gruñidos o unos rugidos. En algunos ritos aparecen todos los rasgos característicos de la posesión violenta, en el estadio supremo de la crisis. Los sucesivos elementos de los ritos nos permiten, pues, seguir la evolución real o supuesta de esta crisis.

La prueba de que todo está modelado de principio a fin sobre la crisis y su resolución, es que más allá de todos los ritos que acabamos de enumerar y que representan la propia crisis figuran unas ceremonias que reproducen la unanimidad finalmente realizada contra la víctima propiciatoria; estas ceremonias constituyen el punto culminante de toda la histo-

ria. La intervención de las máscaras en este momento supremo demuestra directamente la presencia del *doble monstruoso* ya demostrada por las metamorfosis presumidas de los neófitos. Estas ceremonias pueden adoptar las formas más variadas pero siempre evocan la resolución violenta, el final de la crisis, el retorno al orden, es decir, la adquisición por los neófitos de su estatuto definitivo.

Así pues, los ritos de paso tienden a estructurar sobre el modelo de la crisis original toda crisis potencial, ocasionada por una pérdida cualquiera de diferencia. Se trata de transformar en certidumbre la incertidumbre terrorífica que siempre acompaña la aparición de la violencia contagiosa. Si bien los ritos de paso siempre finalizan, y alcanzan generalmente su objetivo, tienden poco a poco a convertirse en una simple *prueba* cada vez más «simbólica», a medida que se hace menos aleatoria. El elemento central de los ritos, el corazón sacrificial, tiende también a desaparecer, ya no sabemos a qué se refiere el «símbolo».

* * *

Como vemos, no existe una diferencia esencial entre los ritos de paso y los ritos que anteriormente hemos bautizado como ritos de fijación. El modelo sigue siendo el mismo. La acción ritual no tiene nunca otro objetivo que la inmovilidad completa o, a falta de ésta, el mínimo de movilidad. Acoger el cambio significa siempre entreabrir la puerta detrás de la cual merodean la violencia y el caos. No es posible, sin embargo, impedir que los hombres se conviertan en adultos, se casen, enfermen, y mueran. Cada vez que les amenaza el devenir, las sociedades primitivas intentan canalizar su fuerza burbujeante en los límites sancionados por el orden cultural. Esto, en numerosas sociedades, llega incluso a ser cierto en el caso de los cambios estacionales. Sea cual sea el problema, y venga de dónde venga el peligro, el remedio es de tipo ritual y todos los ritos se refieren a la repetición de la resolución original, a un nuevo alumbramiento del orden diferenciado. El modelo de cualquier fijación cultural también es el modelo de cualquier cambio no catastrófico. En el límite, no hay una distinción clara entre los ritos de paso y los demás.

Existe, sin embargo, una especificidad relativa de algunos ritos de paso. Los elementos procedentes de la propia crisis, en oposición a su desenlace, desempeñan un papel más importante y más espectacular en los ritos de paso que en otros muchos ritos. Son estos elementos los que confieren a los ritos su aspecto propiamente *iniciático*. Esta es la razón de que, en los períodos de disgregación ritual, lleguen a perpetuarse, mientras que todo el resto, es decir, lo más esencial, cae en el olvido y desaparece. Se trata de un proceso que ya hemos comprobado a propósito de otros ritos. Siempre es la conclusión fundadora la primera que tiende a borrarse

y esta desaparición corta, por decirlo de algún modo, el cordón umbilical que liga todos los ritos a la violencia fundadora, confiriéndole de este modo una engañosa apariencia de especificidad absoluta.

En tanto que los ritos permanecen vivos su unidad es más fuerte que sus diferencias. En el caso de los ritos de paso, por ejemplo, incluso cuando la prueba iniciática queda reservada a determinados individuos, está implicado el conjunto de la comunidad; no hay rito que no haga intervenir la unanimidad fundadora.

La eficacia de los ritos de paso alcanza, en su principio, la eficacia sacrificial en general. Existen, sin embargo, unos cuantos matices en los que no resulta inútil detenerse.

Cuanto más pasa el tiempo, más tiende a disiparse el temor ocasionado por la crisis original. Las nuevas generaciones no tienen los mismos motivos que sus antepasados para respetar las prohibiciones, para preocuparse por la integridad del orden religioso; no tienen la menor experiencia de la violencia maléfica. Al imponer a los recién llegados unos ritos de paso, es decir, unas pruebas lo más semejantes posibles a las de la crisis original, la cultura intenta reproducir el estado de ánimo más favorable a la perpetuación del origen diferenciado; recrea la atmósfera de terror sagrado y de veneración que reinaba entre los antepasados en la época en que los ritos y las prohibiciones eran más escrupulosamente observados.

El mecanismo de la difusión y de la prevención de la violencia en las sociedades humanas, tal como nos lo han revelado el esquema de la crisis sacrificial y de la violencia fundadora, permite entender que los ritos de paso tengan una eficacia real, como mínimo durante todo el tiempo en que no pierden su carácter de *prueba* penosa, impresionante, a veces difícilmente soportable. Como siempre, se trata de «ahorrarse» una crisis sacrificial, aquella que la ignorancia de los adolescentes y su joven impetuosidad amenazan verosímilmente con desencadenar.

Los ritos de paso conceden a los neófitos un sabor anticipado de lo que les aguarda si transgreden las prohibiciones, si descuidan los ritos y se desvían de lo religioso. Gracias al ritual, las generaciones sucesivas se imbuyen de respeto por las terribles obras de lo sagrado, participan en la vida religiosa con el fervor necesario, se dedican con todas sus fuerzas a la consolidación del orden cultural. La prueba física tiene una fuerza coercitiva, inigualada por ninguna comprensión intelectual; es la que hace aparecer el orden socio-religioso como un favor extraordinario.

Los ritos de paso constituyen un prodigioso instrumento de conservación religiosa y social. Aseguran el dominio de las generaciones más ancianas sobre las nuevas generaciones. Eso no significa que sea posible reducirlos a una conspiración de los «viejos» contra los «jóvenes», o de los poseedores contra los desposeídos. Ocurre, en efecto, con los ritos de paso lo mismo que con todos los ritos considerados anteriormente; los mecanismos que ponen en juego nunca están completamente pensados por nadie. siguen siendo eficaces, a decir verdad, en tanto que no se intente pensarlos

en el plano de una eficacia puramente social, en tanto que constituyen realmente una imitación de la crisis primordial. La eficacia del rito es una consecuencia de la actitud religiosa en general; excluye todas las formas de cálculo, de premeditación y de «planning» que tenemos tendencia a imaginar detrás de los tipos de organización social cuyo funcionamiento se nos escapa.

* * *

En todos los tipos de iniciación, paso a la edad adulta, sociedades secretas, cofradías religiosas, chamanismo, etc., reencontramos como mínimo el esbozo del esquema que no hemos cesado de trazar a lo largo de todo el presente ensayo. La iniciación chamanista, por ejemplo, sólo se distingue de otras iniciaciones más banales por el carácter intenso y dramático de las pruebas que supone, por una identificación explícita con una divinidad o con un espíritu cuyas aventuras terribles y maravillosas evocan el mecanismo de la víctima propiciatoria.

El chamán pretende manipular algunas fuerzas sobrenaturales. Para llegar a ser capaz, por ejemplo, de curar a los demás hombres, el futuro chamán debe exponerse a los males de sus futuros enfermos, es decir, a la violencia maléfica; debe dejarse sumergir más prolongada y más completamente que los comunes mortales, a fin de surgir como un triunfador; debe demostrar, en suma, que no es únicamente el protegido de la Violencia sino que participa de su poder, que puede dominar hasta cierto punto la metamorfosis de lo maléfico en benéfico.

Ni siquiera las características más fantasiosas de la iniciación chamánica son realmente fantásticas: se refieren a alguna perspectiva ritual sobre la violencia fundadora. En unas culturas a veces muy alejadas entre sí, en Australia y en Asia especialmente, la iniciación culmina en un sueño de desmembramiento al término del cual el candidato se despierta o, mejor dicho, resucita bajo la forma de un chamán perfecto. Esta prueba suprema se asemeja al despedazamiento colectivo de la víctima en el *diasparagmos* dionisíaco y en un gran número de rituales de procedencias muy diferentes. Si el desmembramiento es una señal de resurrección y de conquista triunfal, es porque significa el mismo mecanismo de la víctima propiciatoria, la metamorfosis de lo maléfico en benéfico. El chamán sufre las mismas metamorfosis que las criaturas míticas a las que apelará, más adelante, en el ejercicio de sus funciones; si puede recibir la ayuda de éstas es porque trata con ellas en un plano de igualdad.

La práctica chamánica se asemeja a una representación teatral. El chamán interpreta todos los papeles a la vez, pero sobre todo el de recolector y de preparador de las fuerzas benéficas que acaban por derrotar a las fuerzas maléficas. La expulsión final va acompañada frecuentemente de

un simbolismo material. El curandero exhibe una brizna, un pedazo de algodón, un residuo cualquiera, que pretende extraer del cuerpo de su enfermo y de que atribuye la enfermedad.

Los griegos denominaban *katharma* al objeto maléfico extraído en el transcurso de operaciones rituales muy análogas sin duda a las del chamanismo, tal como los etnólogos han tenido ocasión de observar en diferentes partes del mundo. Ahora bien, la palabra *katharma* significa también y fundamentalmente una víctima sacrificial humana, una variante del *pharmakos*.

Si se relaciona la extracción del *katharma* chamanista con la escenificación conflictiva, la operación se ilumina. La enfermedad es asimilada a la crisis; puede llevar tanto a la muerte, como a una curación siempre interpretada como expulsión de «impurezas», unas veces espirituales —los malos espíritus— y otras materiales —el objeto chamánico. También en este caso, se trata de repetir lo que ocurrió la primera vez, de ayudar al enfermo a alumbrar su propia curación, de la misma manera que el conjunto de la colectividad alumbró, en su tiempo, en la violencia colectiva el orden que la rige. El *katharma* no hubiera debido introducirse en el organismo humano; él es el que aporta el desorden del exterior. Constituye un auténtico objeto expiatorio mientras que la totalidad del organismo humano movilizado contra el supuesto invasor desempeña el papel de la colectividad. Si, como siempre se afirma, la medicina primitiva es ritual, debe consistir y consiste en una repetición del proceso fundador.

La palabra *katharsis* significa de entrada el beneficio misterioso que la ciudad retira de la ejecución del *katharma* humano. Se traduce generalmente por purificación religiosa. La operación se concibe a modo de un drenaje, de una evacuación. Antes de ser ejecutado, el *katharma* es solemnemente paseado por las calles de la ciudad, un poco a la manera como el ama de casa pasa el aspirador por los rincones de su apartamento. La víctima debe atraer hacia su persona todos los malos gérmenes y evacuarlos haciéndose eliminar a sí misma. No es la verdad de la operación lo que aquí se presenta, aunque esté muy próximo a ella, es ya una interpretación mítica. La violencia se congrega probablemente sobre la víctima propiciatoria pero no se produce ninguna expulsión y ninguna evacuación. Lo esencial es escamoteado: la violencia recíproca, la arbitrariedad de la resolución, el elemento de *satisfacción* y no de expulsión que figura en esta resolución. Es *reificar* la violencia, como siempre, convertirla en una «impureza», una especie de «porquería» que se congregaría preferentemente sobre un *katharma* humano o material, sobre un ser o un objeto que experimentaría por ella, y recíprocamente, una afinidad especial. Cuando el chamán pretende extraer la enfermedad bajo la forma de un objeto, transporta y traspone esta interpretación ya mítica sobre el cuerpo de su enfermo y el pequeño objeto incriminado.

Junto a la utilización religiosa, y a la utilización chamánica, a una distancia igual entre las dos, existe una utilización propiamente médica del

término *katharsis.* Un remedio catártico es una poderosa droga que provoca la evacuación de humores o de materias cuya presencia se considera nociva. El remedio es concebido frecuentemente como participante de la misma naturaleza que el mal o susceptible como mínimo de agravar sus síntomas y de provocar, con ello, una crisis saludable de la que surgirá la curación. Constituye, en suma, un suplemento del mal que lleva la crisis al paroxismo y provoca la expulsión de los agentes patógenos junto con la suya propia. Es, pues, exactamente la misma operación que el *katharma* humano en la lectura que acabamos de denominar mítica, en términos de expulsión. También es, en absoluto mítica esta vez, el principio de la *purga.*

El deslizamiento que conduce del *katharma* humano a la *katharsis* médica es paralelo al que conduce del *pharmakos* humano al término *pharmakon* que significa a un tiempo veneno y remedio. En ambos casos, se pasa de la víctima propiciatoria, o más bien de su representante, a la droga doble, a un tiempo maléfica y benéfica, es decir, a una trasposición física de la dualidad sagrada. Plutarco utiliza la expresión *kathartikon pharmakon* en una significativa redundancia.

La «traducción» del proceso violento en términos de expulsión, de evacuación, de mutilación quirúrgica, etc., aparece con una frecuencia extraordinaria en las más diversas culturas. Así es como los resultados del *Incwala swazi* se expresan en unas acciones rituales cuya designación, que significa literalmente «morder», «cortar» o «mermar» el nuevo año, se inscribe en un conjunto semántico en el que figuran todo tipo de operaciones altamente reveladoras puesto que van de la consumación del primer matrimonio real a la victoria decisiva en un conflicto armado: el común denominador parece ser el sufrimiento agudo pero saludable capaz de asegurar la curación de una enfermedad, la resolución natural o artificial de una crisis cualquiera. El mismo conjunto designa la acción de sustancias que pasan por ejercer una acción terapéutica. En el transcurso de los ritos, el rey escupe unas sustancias mágicas y médicas en dirección al este y al oeste. El mismo término de *Incwala* parece referirse a la idea de limpieza, de limpiado por evacuación. Todo concluye, recordémoslo, con un gran fuego en el que se consumen los restos impuros de las operaciones rituales y de todo el año que acaba de morir. Para describir el efecto general de los ritos, Max Gluckman recurre a la «catarsis aristotélica».

Katharma, katharsis son unos derivados de *katharos.* Si se agrupan un poco los temas que gravitan en torno a esta misma raíz, nos encontramos delante de un auténtico catálogo de los temas tratados en el presente ensayo, con la doble titulación de la violencia y de lo sagrado. *Katharma* no se refiere únicamente a la víctima o al objeto expiatorio. El término designa asimismo la ocupación por excelencia del héroe mítico o trágico. Para designar los trabajos de Hércules, Plutarco habla de *pontia katharmata,* de expulsiones que han purificado los mares. *Kathairo* significa, además de otras cosas, purgar la tierra de sus monstruos. El sentido secundario de

«azotar» parece algo sorprendente en este contexto, pero se explica si recordamos la práctica que consistía en azotar al *pharmakos* en los órganos genitales.

En un contexto semejante, no es inútil anotar entre las acepciones de *katharsis* algunas ceremonias de purificación a las cuales estaban sometidos, en los *misterios,* los candidatos a la iniciación. No hay que olvidar tampoco la mención de otro sentido de *katharsis*: menstruación. Si el lector que ha llegado hasta este punto ya no cree que se enfrenta a un conjunto heterogéneo, si cree con nosotros que la víctima propiciatoria ofrece la clave de estas aparentes extravagancias y revela una unidad, nuestra tarea ha concluido.

Cada vez que se describe el proceso fundador o sus derivados sacrificiales en términos de expulsión, de purga, de purificación, etc., se interpretan unos fenómenos que no tienen nada de *naturales,* puesto que dependen de la violencia, con la ayuda de un modelo natural. En la naturaleza, existen realmente unas expulsiones, unas evacuaciones, unas purgas, etcétera. El modelo natural es un modelo real. Pero esta realidad no debe impedir que nos interroguemos acerca del extraordinario papel que desempeña en el pensamiento humano, del pensamiento ritual y de la medicina chamánica hasta nuestros días. Y hay que concebir sin duda las cosas a partir del esquema esbozado en el capítulo VIII. Es el juego de la violencia lo que ofrece el impulso inicial para el descubrimiento del modelo y su aplicación, unas veces mítica, a este mismo juego, y otras no mítica, a unos fenómenos naturales. La primera elaboración surge de la violencia fundadora y se refiere a esta misma violencia. El pensamiento concibe el modelo porque es solicitado por el milagro de la unanimidad rehecha, en una observación conjunta de lo natural y de lo cultural, y recurre luego a este mismo modelo un poco por doquier sin que todavía seamos capaces, ni siquiera hoy, de separar lo arbitrario de lo no-arbitrario, ni sobre todo lo útil de lo inútil, lo fecundo de lo insignificante, en especial en el terreno psico-patológico.

En las lavativas y en las sangrías del siglo XVII, en la preocupación constante por *evacuar* los humores pecadores, no nos cuesta ningún esfuerzo reconocer la presencia obsesiva de la expulsión y de la purificación como tema médico esencial. Nos encontramos con una variante un tanto refinada de la cura chamánica, de la extracción del *katharma* materializado.

Reírse de las lavativas del Sr. Purgón es fácil pero la purga tiene una eficacia real. ¿Y qué decir ante los procedimientos modernos de *inmunización* y de *vacunación*? ¿No es un único e idéntico modelo el que opera en todos los casos y que unas veces ofrece su marco intelectual y su instrumento al pseudo-descubrimiento y otras al auténtico descubrimiento? Hay que reforzar las defensas del enfermo, ponerle en grado de rechazar por sus propios medios una agresión microbiana. La operación benéfica siempre es concebida a la manera de la invasión rechazada, del maléfico intruso expulsado de la plaza. Nadie puede reírse en este caso porque la operación

es científicamente eficaz. La intervención médica consiste en inocular «un poco» de la enfermedad, exactamente como en los ritos que inyectan «un poco» de violencia en el cuerpo social para hacerle capaz de resistir a la violencia. La cantidad y la exactitud de las analogías producen vértigo. Las «revacunaciones» corresponden a la repetición de los sacrificios y reaparecen, claro está, igual que en todos los modos de protección «sacrificial», las posibilidades de inversión catastrófica: una vacuna demasiado virulenta, un *pharmakon* excesivamente fuerte, puede extender el contagio que intentaba yugular. Para ilustrar los aspectos correspondientes del sacrificio podíamos recurrir anteriormente a la metáfora de la vacuna, y comprobamos ahora que el desplazamiento metafórico no se distingue de una nueva sustitución sacrificial.

* * *

Descubrimos de nuevo en el pensamiento científico un hijo del pensamiento arcaico, el que elabora los mitos y los rituales; descubrimos en un instrumento técnico de indudable eficacia la prolongación ciertamente refinada, pero en línea directa, de las prácticas médico-espirituales más groseras. Es evidente que no debemos referir estas últimas a unos modos de pensamiento diferentes de los nuestros. De una forma a otra, existen, claro está, unas sustituciones en marcha, unos desplazamientos siempre nuevos, pero no hay motivo para tratar separadamente los diferentes resultados de estas operaciones, de ver en ellas, cada vez, una diferencia decisiva, puesto que, desde un principio, el fenómeno consiste en desplazamientos ya análogos a los que seguirán o no seguirán, en sustituciones metafóricas, tanto más abundantes en la medida en que jamás consiguen abarcar un solo e idéntico fenómeno cuya esencia permanece fuera de alcance.

En el mismo orden de ideas y con la intención de completar el cuadro de las diferentes significaciones del término *katharsis,* conviene volver a la tragedia griega. Todavía no nos hemos referido explícitamente a la utilización que Aristóteles hace de este término en su *Poética.* Ahora es mucho menos necesario puesto que todo está a punto para una lectura que prolongue las anteriores y acabe de inscribirse por sí misma en el conjunto que se está formando. Ya sabemos que la tragedia ha surgido de formas míticas y rituales. No tenemos que definir la *función* del género trágico. Es algo que Aristóteles ya ha hecho. Al describir el efecto trágico en términos de *katharsis,* afirma que la tragedia puede y debe cumplir por lo menos algunas de las funciones reservadas para el ritual en un universo en que éste ha desaparecido.

Como se ha visto, el Edipo trágico coincide con el antiguo *katharma.* En lugar de sustituir la violencia colectiva original por un templo y un altar sobre el que se inmolará realmente una víctima, se posee ahora un teatro y un escenario sobre el cual el destino de este *katharma,* mimado por un actor, *purgará* a los espectadores de sus *pasiones,* provocará una nueva *katharsis* individual y colectiva, saludable, también ella, para la comunidad.

Si estamos de acuerdo, y no vemos la manera de no estarlo, con el etnólogo que describe en el rito sacrificial un drama, o una especie de obra de arte —Victor Turner, por ejemplo, en *The Drums of Affliction* (pág. 269): «The unity of a given ritual is a dramatic unity. It is in this sense a kind of work of art»—, también debe ser cierto lo recíproco: el drama representado en el teatro debe constituir una especie de rito, la oscura repetición del fenómeno religioso.

La utilización aristotélica de la *katharsis* ha provocado y sigue provocando interminables discusiones. Nos empeñamos en recuperar el sentido exacto que esta palabra podía tener para el filósofo. Se descartan los significados religiosos —por otra parte no entendidos, razón de más para desconfiar de ellos— bajo el pretexto de que ya estaban en baja en la época de Aristóteles, y debían ser casi tan oscuros como en nuestra época.

Para que la palabra *katharsis* posea una dimensión sacrificial en la *Poética* no es absolutamente necesario que Aristóteles aprehenda la operación original, es incluso necesario que no lo haga. Para que la tragedia funcione como una especie de ritual es preciso que una operación análoga a la de la inmolación siga disimulándose en la utilización dramática y literaria admitida por el filósofo, de la misma manera que ya se disimulaba en la utilización religiosa y médica. Gracias a que Aristóteles no descubre el secreto del sacrificio su *katharsis* trágica no constituye en último término más que otro desplazamiento sacrificial, análogo a todos los demás, por lo menos bajo cierto aspecto, y acaba por insertarse con pleno derecho en el panorama reunido anteriormente; también ella gravita en torno a la violencia fundadora que jamás deja de gobernar esta gravitación por el hecho mismo de su retirada.

Si contemplamos más atentamente el texto de Aristóteles descubrimos fácilmente que se asemeja, en determinados puntos, a un auténtico manual de los sacrificios. Las cualidades que crean el «buen» héroe de la tragedia recuerdan las cualidades que se exigen de la víctima sacrificial. Para que ésta pueda polarizar y *purgar* las *pasiones* es preciso, como recordaremos, que sea semejante a todos los miembros de la comunidad y al mismo tiempo dispar, a un tiempo próxima y lejana, la *misma* y *diferente,* el *doble* y la diferencia sagrada. De igual manera, es necesario que el héroe no sea exclusivamente «bueno» ni exclusivamente «malo». Es preciso que aparezca una cierta bondad para garantizar una identificación parcial del espectador. Es preciso igualmente alguna debilidad, una «quiebra trágica» que acabará por hacer inoperante la «bondad» y permitirá al espectador entregar el héroe al horror y a la muerte. Esto es exactamente lo que vio Freud en *Totem y tabú,* aunque de manera incompleta. Después de haber acompañado durante una parte del camino al héroe, el espectador descubre en él a *otro* y lo abandona a la ignominia y a la grandeza, ambas sobrehu-

manas, de su destino, con un estremecimiento de «terror y de piedad», mezclado sin duda de reconocimiento por la idea de su propio equilibrio, de la seguridad de una existencia bien ordenada. Cualquier obra de arte verdaderamente fuerte y cuya fuerza emociona tiene un efecto por lo menos débilmente *iniciático* en la medida en que hace presentir la violencia y temer su actuación; incita a la prudencia y desvía de la *hibris*.

Aristóteles es discretamente impreciso respecto a las pasiones que purga la tragedia, pero si hay que ver en ésta un nuevo ejemplo del fuego combatido por el fuego, no es posible la menor duda: sólo podemos tratar de proteger contra su propia violencia a los que viven juntos. El filósofo afirma explícitamente que sólo la violencia entre próximos es adecuada para la acción trágica.

Si la tragedia fuera una adaptación *directa* del rito, como pretende cierta teoría erudita, sería en sí misma una obra de erudición; su valor estético y *catártico* no sería superior al de los *Cambridge ritualists*. Si la tragedia posee en abundancia la virtud *catártica* o la ha poseído durante largo tiempo, sólo puede deberse a cuanto hay de antirritual en su inspiración primera. La tragedia avanza hacia la verdad exponiéndose a la violencia recíproca, exponiéndose como violencia recíproca, pero, como hemos visto, siempre acaba por retroceder. La diferencia mítica y ritual, quebrantada por un instante, es restaurada bajo forma de diferencia «cultural» y «estética». Así pues, la tragedia es el equilibrio de los auténticos ritos en la medida en que ha rozado el abismo donde se despeñan las diferencias y permanece marcada por su experiencia.

Si la tragedia tiene un carácter sacrificial, posee necesariamente una cara maléfica, *dionisiaca* dirá Nietzsche, vinculada a su creación, y una cara ordenadora benéfica, *apolínea,* tan pronto como se entra en la dependencia cultural. (Por superior que resulte a la mayoría de las categorías críticas, la distinción nietzschiana sigue siendo mítica, claro está, ya que no entiende o entiende incorrectamente que todas las divinidades corresponden a las dos caras a la vez.) Conviene relacionar esta dualidad fundadora con las opiniones opuestas de Platón y de Aristóteles respecto de la tragedia. Aristóteles tiene *razón* en su lugar y en su momento cuando define a la tragedia por sus virtudes *catárticas*. Aristóteles siempre tiene *razón*. A ello se debe que sea tan grande y tan limitado, tan unívoco en su grandeza. Es, pues, el maestro de todas las razones y de todas las significaciones que desconocen la crisis trágica. Al descubrir en él su auténtico maestro, la crítica literaria formalista jamás se equivoca. Aristóteles considera la tragedia en la única perspectiva del orden al que contribuye. El arte trágico afirma, consolida, preserva todo lo que merece ser afirmado, consolidado y preservado.

Platón, por el contrario, está más próximo de la crisis, tanto por el tiempo como por su espíritu. Lo que él descifra en *Edipo rey* no es el noble y tranquilo orden de los grandes ritos culturales, sino el desmoronamiento de las diferencias, la reciprocidad trágica, todo lo que elimina una

lectura formal o demasiado directamente ritual, y puede denominarse con William Arrowsmith la «turbulencia» trágica.[4] Este contacto más inmediato con la inspiración trágica, esta comprensión más aguda, es lo que motiva, paradójicamente, la hostilidad del filósofo. Platón reconoce en la tragedia una temible abertura hacia la fuente opaca y temible de cualquier valor social, un oscuro cuestionamiento del mismo fundamento de la ciudad. En *Edipo rey*, la atención del público tiende a desplazarse de la ciudad que expulsa su *katharma* hacia este mismo *katharma* con el que el poeta y la poesía hacen a veces causa común. Al igual que tantos intelectuales modernos, el poeta trágico se entrega con una piedad ambigua a todo lo que la ciudad moribunda expulsa de su seno en un inútil esfuerzo por recuperar su unidad. Incluso cuando no abraza las causas sospechosas, el poeta ofrece un aspecto sospechoso a las viejas leyendas anteriormente respetables. Para defender la ciudad en contra de la subversión, hay que purgar a los espíritus subversivos, hay que mandar a Sófocles a unirse a Edipo en el exilio, hay que hacer al poeta otro *katharma* u otro *pharmakos*.

La crítica racionalista y humanista no percibe nada de todo eso. Se entrega a un cierto tipo de ceguera puesto que actúa en el *sentido* del *sentido,* sirva la expresión, en sentido inverso a la inspiración trágica, a la violencia indiferenciada. Refuerza y consolida todas las diferencias, obstruye los intersticios por donde amenazan con resurgir la violencia y lo sagrado. Y lo consigue tan bien, a la larga, que llega a liquidar cualquier virtud *catártica*; acaba, pues, por caer en la banalidad de los «valores culturales», en la lucha filistea contra los filisteos, en la pura erudición o la clasificación. No ve que al hacer las obras completamente ajenas al drama esencial del hombre, a la tragedia de la violencia y de la paz, tanto al amor como al odio, alimenta, a fin de cuentas, la corriente que deplora y que lleva la violencia al corazón de la ciudad. Inútilmente buscaremos unas lectura sensible al terrible horror de *Las Bacantes*.[5]

4. William Arrowsmith, «The Criticism of Greek tragedy», *Tulane Drama Review*, III, 3 (marzo 1959).

5. Convendría estudiar detenidamente los procedimientos que han permitido al mundo humanista, tanto antiguo como moderno, minimizar e incluso descartar completamente los aspectos terribles de la cultura arcaica y aun clásica de los griegos. El *Dionysos* de Jeanmaire muestra aquí el camino:

«No es por completo fruto de un azar que este aspecto terrible sólo se deje adivinar a través de unos testimonios demasiado escasos. Honra al genio griego que, en su concepción de la religión y de los dioses, haya reaccionado, gracias en especial a la ayuda de la literatura, del arte y de la filosofía, contra el viejo fondo de crueldad inherente a la mayoría de las religiones cuyo origen se sume en un pasado bárbaro. Los mitos que muchas veces es obligatorio interpretar como mitos de sacrificios humanos (de jóvenes muchachas o de niños en especial) bastarían para demostrar la realidad de estos antecedentes bárbaros. Pero no hay que disimular que subsistían muchas huellas de éstos, tan pronto como nos alejábamos de los principales focos de cultura, en unas prácticas locales y unos rituales tradicionales sobre los cuales el hábito, un sentimiento de pudor, la ignorancia de lo que ocurría en unos cantones apartados, la repugnancia

Tan pronto como aparece un gran escritor, la banalidad se desmorona. Todos los argumentos respecto a la literatura, *pro et contra*, pasan a ser ambiguos. En el prefacio de *Samson Agonistes*, por ejemplo, Milton recupera la teoría de la *katharsis* poniendo de relieve su aspecto más sospechoso, ya presente, pero difuminado en Aristóteles. Milton subraya la identidad del mal y del remedio, a través, claro está, de una naturaleza tranquilizadora, pero el modelo natural revela los *dobles* de mirada atenta, por mucho que los disimule, les permite aflorar como afloran por otra parte en la obra de este poeta y un poco en todas partes donde haya una obra propiamente dramática:

> «Tragedy, as it was antiently compos'd, hath been ever held the gravest, moralest and most profitable of all other Poems: therefore said by *Aristotle* to be of power by raising pity and fear, of terror, to purge the mind of those and such like passions, that is to temper and reduce them to just measure with a kind of delight, stirr'd up by reading or seeing those passions well imitated. Nor is Nature wanting in her own effects to make good his assertion; for so in Physic things of melancholic hue and quality are us'd against melancholy, sowr agains sowr, salt to remove salt humours.»

---

en hablar de lo que contradecía la idea habitual del helenismo, han contribuido a arrojar un velo. La crueldad que se practicaba con motivo de la expulsión de los *pharmakoí*, pobres diablos tratados como chivos expiatorios, estaba reducida, tal vez, en la Atenas de Pericles y de Sócrates, a las proporciones de una costumbre popular que sólo presentaba una característica de ferocidad atenuada; pero existe la presunción de que no siempre había sido así, y, en las fronteras del helenismo, en Marsella o en Abdera, oímos hablar de *pharmakoî* arrojados al mar o lapidados.

»Unos testimonios dignos de fe obligan a admitir que, todavía en el siglo IV, la celebración de cultos del monte Liceo en el corazón de la Arcadia, iba acompañado de canibalismo ritual y del consumo de la carne de un bebé.

»Estas consideraciones, que no pretenden resolver un difícil problema, obligan sin embargo a no tratar a la ligera unas informaciones, tardías, debemos reconocerlo, recogidas por los autores cristianos que buscaban, para limentar su polémica contra el paganismo, en los escritos de filósofos que habían compilado las obras de eruditos locales para justificar su aversión a los sacrificios sangrientos. Estas informaciones coinciden en hablar de sacrificios humanos a Dionisos... En Lyctos se conservaban sacrificios humanos a Zeus. Es notable que se haya referido a un Dionisos insular el sacrificio de dos jóvenes persas al que habría asentido Temístocles, por la insistencia de un adivino, antes de la batalla de Salamina. La misma historicidad del hecho no es segura, pues sólo ha sido consignado por un historiador tardío, pero bien situado para informarse de las antigüedades de esta región; el silencio de Heredoto a este respecto inclinaría a creer que se trata de un invento, si no se trata de una reticencia consciente del historiador.

»No es una de las menores paradojas del tema que tratamos que esta reseña, por incompleta que sea, respecto a lo que pueda conservarse de arcaísmo en algunos cultos de Dionisos, ofrezca también una introducción útil al examen... de las circunstancias que han valido a nuestro dios, tan cargado ya he atribuciones múltiples y que ya se ha revelado bajo tantos aspectos diferentes, aunque mucho más estrechamente solidarios de lo que en ocasiones se ha admitido, la deslumbrante fortuna de llegar a ser el patrono del teatro ateniense, y, a continuación, en la época helenista, el dios del teatro y de las gentes de teatro.» (pp. 228-230.)

Hay que procurar, probablemente, no encerrar cualquier oposición del tipo Platón/Aristóteles en uno de los moldes unívocos del modernismo moralizante, ceder a esta comezón extrema de diferencias y de expulsión que distribuye los signos más y los signos menos en las rígidas categorías del arte, de la filosofía, de la política, etc.

No debemos olvidar, por otra parte, que cualquier actitud significativa puede llegar a ser ritual. La oposición entre Platón y Aristóteles no constituye una excepción; recuerda entonces esos sistemas rituales próximos que adoptan unas soluciones antitéticas respecto a un único e idéntico aspecto del conjunto a interpretar, el incesto, por ejemplo, exigido por unos, rechazado con horror por otros. Platón se asemeja a esos sistemas rituales para los cuales los aspectos maléficos nunca dejan de ser inexorablemente maléficos e intentan eliminar sus menores huellas. No concibe que el desorden trágico, la violencia trágica, puedan llegar a ser sinónimos de armonía y de serenidad. A ello se debe que rechace con horror la agitación del parricidio y del incesto a los que Aristóteles, por el contrario, y tras él toda la cultura occidental, psicoanálisis incluido, devolverán un «valor cultural». En nuestros días, el desencadenamiento dionisíaco sólo es un academicismo más; las provocaciones más audaces, los escándalos más «horrorosos» carecen ya del menor poder, tanto en un sentido como en otro. Eso no quiere decir que la violencia no nos amenace, antes al contrario. Una vez más, el sistema sacrificial está terriblemente desgastado; y por dicho motivo es posible revelarlo.

* * *

Tan pronto como se cree poseer una oposición estable, una diferencia estable, descubrimos que se invierte. El rechazo platónico de la violencia trágica es en sí mismo violento puesto que se traduce en una nueva expulsión, la del poeta. Bajo la relación de los auténticos reproches que dirige al poeta, implícitos detrás de los argumentos literarios y morales, Platón no puede dejar de definirse como un *hermano enemigo* de aquél, un auténtico *doble* que se ignora, como todos los *dobles* auténticos. Con respecto a Sócrates, a quien la ciudad pide que se castigue a sí mismo —alzar la mano contra el impío constituiría una mancha—, la simpatía de Platón es tan sospechosa como la de Sófocles respecto a su *pharmakos*-héroe. Ya entonces, como ahora, como en todo universo que se desliza hacia la tragedia, sólo quedan unos *anti-héroes* y la ciudad, con la cual cada uno se identifica sucesivamente en contra del antagonista del momento, es en

realidad traicionada por todos, como la Tebas de Edipo y de Tiresias, pues muere gracias al antagonismo, incluso y sobre todo cuando su defensa o sus supuestos intereses sirven de máscara y de pretexto a su desencadenamiento.

En todos estos desdoblamientos, en todos estos espejos que reflejan tanto mejor lo que pasa ante ellos cuanto más se esfuerzan inútilmente en romperlos, lo que nosotros llegamos a descifrar, cada día más claramente, a decir verdad, es la descomposición de la *polis*; cada vez entendemos mejor el contexto de la tragedia, pues el mismo reforzamiento caricaturesco del mismo tipo de fenómenos se produce de nuevo entre nosotros.

Al igual que la tragedia, el texto filosófico funciona, a determinado nivel, como un intento de expulsión, perpetuamente renovado pues jamás consigue llegar a su término. Eso es, en mi opinión, lo que demuestra de manera deslumbrante el ensayo de Jacques Derrida titulado *La Pharmacie de Platon*.[6] La demostración está centrada en la utilización extremadamente reveladora de la misma palabra *pharmakon*.

El *pharmakon* platónico funciona exactamente igual que el *pharmakos* humano y con unos resultados análogos. Esta palabra es el pivote de muchos repentinos cambios de opinión respecto a la división entre la mala sofística y la buena filosofía, pero tan poco justificados y tan poco justificados y tan poco justificables como la violencia de que era víctima el chivo expiatorio humano, paseado ritualmente por las calles de la buena ciudad de Atenas antes de ser asesinado. Cuando *pharmakon* se aplica a los sofistas, el término es tomado, casi siempre, en su acepción maléfica de *veneno*. Cuando se aplica, al contrario, a Sócrates, y a cualquier actividad socrática, es tomado en su acepción benéfica de remedio. Aunque, según parece, él se niega a borrar cualquier diferencia, a considerar cualquier diferencia como nula y no sucedida, Derrida muestra que, desde la perspectiva de su oposición, no existe entre Sócrates y los sofistas la diferencia que separa los dos sentidos opuestos de *pharmakon* sino la identidad que sugiere sordamente el recurso a un único e idéntico término. La diferencia de las doctrinas y de las actitudes se disuelve en la reciprocidad violenta. La diferencia está secretamente minada tanto por la simetría subyacente de los datos como por la utilización tan curiosamente reveladora, *naïf*, de la palabra *pharmakon*. Esta palabra polariza la violencia maléfica sobre un *doble* que se ve arbitrariamente expulsado de la ciudad filosófica. Siguiendo a Platón, toda la tradición filosófica reafirmará piadosamente lo absoluto de la diferencia promulgada aquí, y hasta Nietzsche de manera exclusiva. A partir de Nietzsche, esta diferencia se invierte y luego comienza a oscilar, preparando la separación definitiva a la que, sin duda, le condena el destino.

Ocurre con el *pharmakon* de Platón lo mismo que con la *katharsis* de Aristóteles. Sea cual sea el pensamiento exacto de ambos filósofos, su

6. *Tel Quel*, 1968.

intuición de escritores les encamina infaliblemente hacia unos términos que les parecen sugestivos pero simplemente metafóricos. El recurso, en cada caso, a la metáfora, es *inocente*, con esta inocencia que caracteriza cualquier ignorancia sacrificial. Si descubrimos, como creemos estar haciéndolo aquí, que un mismo objeto se disimula detrás de las metáforas y sus objetos respectivos, descubrimos que el proceso metafórico, a fin de cuentas, no desplaza nada, que siempre es la misma operación, el mismo juego de una misma violencia, física o espiritual, lo que se desarrolla detrás de todas las metáforas y detrás de todos los objetos intercambiables.

El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello porque designa de la manera más próxima al origen otra variante más brutal pero a fin de cuentas análoga de la misma operación. Detrás de las formas sacrificiales, todas ellas derivadas entre sí, no hay nada «típico» en el sentido en que lo busca la filosofía, y después de ella otras fórmulas del pensamiento occidental, la sociología o el psicoanálisis por ejemplo, sino que existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental, incluso cuando éstas encuentran unos campos de aplicación en las que tocan realmente lo real, y en las que su eficacia se revela indiscutible.

Derrida muestra que las modernas traducciones de Platón borran cada vez más completamente las huellas de la operación fundadora destruyendo la unidad desdoblada de *pharmakon*, es decir, recurriendo a unos términos diferentes, extraños entre sí, para traducir el *pharmakon*-remedio y el *pharmakon*-veneno. Este trabajo de desaparición es análogo al que hemos señalado nosotros mismos a propósito del *Dictionnaire des institutions indoeuropéennes*. Hay que observar también, en nuestra época, el movimiento en sentido contrario que se inicia, un movimiento de exhumación, una revelación de la violencia y de su juego del que la obra de Derrida constituye un momento esencial.

* * *

En el curso del presente ensayo, hemos visto como poco a poco la hipótesis de la violencia fundadora se extendía a todas las formas mitológicas y rituales. A partir de nuestro capítulo VIII, sabemos que esta extensión sigue sin ser suficiente. Si el mecanismo de la víctima propiciatoria coincide con el mecanismo original de cualquier simbolización, es evidente que no hay nada, en las culturas humanas, sea cual sea el tipo con el que quiera relacionárselas, que no esté arraigada en la unanimidad violenta, que no sea tributario, en último término, de la víctima propiciatoria. Es lo que acabamos de comprobar en diversas formas de actividades

culturales, derivadas del rito. Así, pues, nos vemos obligados a ampliar de nuevo nuestra hipótesis, y esta vez de manera vertiginosa.

Lo que está en juego, a fin de cuentas, es la inclusión de todas las formas culturales en un sacrificio ampliado, de la que el sacrificio, en su sentido exacto, sólo constituye una débil parte. Para que esta ampliación no resulte arbitraria, hay que mostrar que allí donde la inmolación ritual ya no existe o nunca ha existido, aparecen otras instituciones que las sustituyen y que permanecen vinculadas a la violencia fundadora. Pensamos, por ejemplo, en unas sociedades como la nuestra, o en la Antigüedad tardía que ya había eliminado en la práctica las inmolaciones rituales. Nuestro primer capítulo nos ha sugerido que existe más de una correlación estrecha entre esta eliminación, por una parte, y por otra el establecimiento de un sistema judicial; el segundo fenómeno parece desprenderse del primero. Nuestra demostración de entonces no se arraigaba en la unanimidad fundadora ya que precedía a nuestro descubrimiento de la víctima propiciatoria; se nos aparece como insuficiente.

Hay que colmar esta laguna. Si no se pudiera mostrar que también el sistema penal extrae su origen de la violencia fundadora, cabría sostener que el aparato judicial está vinculado a un acuerdo común de tipo racional, a una especie de contrato social; los hombres volverían a ser, o podrían volver a ser, los dueños de lo social en el sentido ingenuo en que lo son en el racionalismo; la tesis sostenida aquí quedaría comprometida.

En su *Anthropologie de la Grèce antique,* Louis Gernet ha planteado el problema de los orígenes de la pena capital en los griegos y ha contestado a él de una forma que establece el vínculo con la víctima propiciatoria manifiesta. Nos limitaremos a esta demostración única. La pena capital se presenta bajo dos formas que parecen no tener ninguna relación entre sí, la primera meramente religiosa, y la segunda ajena a cualquier forma religiosa. En el primer caso:

> «...la pena de muerte funciona como medio de eliminación de una mancha... se manifiesta... como liberación purificadora del grupo en el cual la responsabilidad de una nueva sangre derramada se diluye a veces y se desvanece (éste puede ser por lo menos el caso en la lapidación). A continuación, la expulsión violenta, la expulsión en la muerte del miembro indigno y maldito va acompañada de una idea de *devotio*. Por una parte, en efecto, la ejecución aparece como un acto piadoso: recordemos las disposiciones del derecho antiguo donde se especifica que el homicidio del delincuente no perjudica la pureza, o aquella prescripción del derecho germánico que convierte a un homicidio semejante en un deber... Por otra parte, la función que el propio ejecutado desempeña en este caso es una auténtica función religiosa; una función que no carece de analogía con la de los reyes-sacerdotes que son igualmente ejecutados, y que se demuestra suficientemente en la designación del criminal como *homo sacer* en Roma, como *pharmakos* en Grecia.»[7]

La pena de muerte está situada en este caso en la prolongación ritual de la violencia fundadora, y el texto es tan claro que no exige ningún comentario. Añadiremos únicamente que, siempre según Gernet, otra pena, frecuentemente mencionada en los textos, es la *exposición* de los delincuentes, precedida a veces de una ignominiosa procesión por las calles de la ciudad. Glotz, citado por Gernet, ya comparaba esta procesión con el rito del *katharma*: Platón, en el noveno libro de las Leyes (855 c), recomienda, para la ciudad ideal, «la exposición infamante de los delincuentes... en la frontera del país». Louis Gernet estima esta expulsión a las fronteras muy significativa, y ello por razones que nos remiten a la víctima propiciatoria y a sus derivados:

> «Una de las tendencias que se manifiestan en la penalidad con sentido religioso, es la tendencia a la eliminación, y más especialmente —pues la palabra debe ser tomada en su valor etimológico— a la expulsión fuera de las fronteras; se expulsan de este modo las osamentas de los sacrílegos, y, en un procedimiento religioso perfectamente conocido que Platón no se ha preocupado de omitir, el objeto inanimado que ha ocasionado la muerte de un hombre, o el cadáver del animal homicida.»[8]

El segundo modo de ejecución capital sólo va rodeado de un mínimo de formas y que no tienen nada de religiosas. Es el *apagoge* cuyo carácter expeditivo y popular hace pensar en la «justicia» del western americano. Interviene sobre todo en caso de flagrante delito, afirma Gernet, y siempre es *homologado por la colectividad*. Sin embargo, el carácter público del crimen no bastaría para permitir estas ejecuciones, es decir, para garantizarles la sanción colectiva, si los delincuentes, siempre según Gernet, no fueran en la mayoría de los casos *extranjeros*, es decir, unos seres cuya muerte no amenaza con desencadenar la venganza interminable dentro de la comunidad.

Aunque muy alejado por su forma, o más bien por su ausencia de forma, este segundo modo de ejecución no puede aparecer, claro está, como desprovisto de relación con el primero. Una vez descubierto el papel desempeñado por la víctima propiciatoria en la génesis de las formas religiosas, no se puede ver a ésta como una «institución» independiente. La unanimidad fundadora interviene en ambos casos; en el primero, engendra

7. «Sur l'exécution capitale» in *Anthropologie de la Grèce antique* (Maspéro, 1968), pp. 326-327.

8. Glotz, G. Solidarité de la famille dans le droit criminel, p. 25. Citado en «Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne», *op. cit.* pp. 288-290.

la pena capital a través de las formas rituales; en el segundo, *aparece* ella misma, de una manera necesariamente debilitada y degradada, sin lo cual no aparecería en absoluto, pero en cualquier caso salvaje y espontánea; cabe definir este modo como una especie de linchamiento poco a poco sistematizado y legalizado.

En ninguno de ambos casos, la noción de pena legal puede separarse del mecanismo fundador. Se remonta a la unanimidad espontánea, a la irresistible convicción que alza a toda la comunidad contra un responsable único. Tiene, pues, un carácter *aleatorio* que no siempre ha sido ignorado puesto que aparece abiertamente en muchas formas intermedias entre lo religioso y lo judicial propiamente dicho, en la *ordalía,* especialmente.

* * *

Hay que responder ahora a la llamada que se oye por doquier, a la convergencia de todos los signos, y afirmar explícitamente que más allá de la diversidad aparentemente extrema, existe una unidad no sólo de todas las mitologías y de todos los rituales, sino de la cultura humana en su totalidad, religiosa y antirreligiosa, y esta unidad de unidades depende por entero de un único mecanismo siempre operatorio en tanto que siempre ignorado, el que garantiza espontáneamente la unanimidad de la comunidad contra la víctima propiciatoria y en torno a ella.

Esta conclusión general puede y debe aparecer tan excesiva, tan extravagante incluso, que tal vez no sea inútil volver al tipo de análisis que la sustenta y ofrecer de ella, en la prolongación de las lecturas anteriores, un último ejemplo susceptible de demostrar de nuevo la unidad de todos los ritos sacrificiales, al mismo tiempo que la continuidad perfecta entre estos ritos y las intuiciones aparentemente ajenas al rito. Debemos elegir, claro está, una institución concreta y la elegiremos lo más fundamental posible, a primera vista, en la organización de las sociedades humanas. Se trata de la *monarquía* como tal y más generalmente de cualquier soberanía, del poder propiamente político, del hecho que pueda existir algo como la autoridad central, en numerosas sociedades.

En nuestra explicación de las monarquías africanas ya hemos demostrado que si aislamos en exceso el incesto ritual, o sea la característica más sorprendente y más espectacular de la institución, resulta imposible no extraviarse. Intentamos interpretar el incesto ritual como si se tratara de un fenómeno independiente y caemos necesariamente en una forma u otra de psicologismo. Lo que debemos situar en primer plano es el sacrificio, debemos interpretarlo todo en torno al sacrificio, aunque el sacrificio sea demasiado corriente y demasiado frecuente, para inspirarnos la misma curiosidad que el incesto ritual.

Aquí el sacrificio es central y fundamental, es el rito más común; ésta

es la causa tanto de sus desapariciones como de sus metamorfosis en el transcurso de la evolución del rito, antes incluso de que aparezcan unas interpretaciones modernas para completar la esfumadura del origen.

Cuanto más singular aparece una característica, más nos sorprende su carácter distintivo, más amenaza con desviarnos de lo esencial, si no conseguimos insertarla en su verdadero contexto. Cuanto más frecuente es un rasgo, por el contrario, más merece que nos dediquemos a él, y más probabilidades tiene de que conduzca a lo esencial, aunque la división sea inicialmente imperfecta.

Ya hemos examinado las espectaculares oposiciones entre dos variantes de una misma categoría ritual: por ejemplo, la *fiesta* y lo que hemos denominado la *anti-fiesta* o también la obligación y la prohibición, ambas fuertemente estrictas, de un mismo incesto real. Hemos comprobado que estas oposiciones se reducen a unas diferencias en la interpretación de la crisis. Aunque el rito reconozca la unidad básica de la violencia maléfica y de la violencia benéfica, procura descubrir algunas diferencias entre ambas, por unas razones prácticas evidentes, y la división será necesariamente arbitraria puesto que la inversión benéfica interviene en el paroxismo de lo maléfico, producido en cierto modo por él.

Ya hemos verificado que las oposiciones radicales entre ritos vecinos son tan poco esenciales, a fin de cuentas, como espectaculares. El observador que concediera una gran importancia al hecho de que tal pueblo exige el incesto del rey mientras que su vecino lo prohíbe, y que dedujera de ahí, por ejemplo, que éste o, inversamente, aquél es el más lleno de fantasías, o, por el contrario, el más alegremente «desinhibido», se engañaría de cabo a rabo.

Lo mismo ocurre, como ya hemos comprobado, en el caso de las grandes categorías rituales; su autonomía no es más que una apariencia; también ella se reduce a unas diferencias en la interpretación del mecanismo fundador, diferencias inevitables y literalmente infinitas por el hecho de que el rito no «da jamás en el blanco». En este caso, es el fracaso lo que crea la multiplicidad. Es imposible reducir la multiplicidad a la unidad en tanto que no se vea por sí mismo lo que los mitos pretenden siempre sin alcanzar jamás.

Nunca se le ocurriría a un investigador que opera de acuerdo con los métodos al uso relacionar unos hechos tan diferentes como las monarquías africanas, el canibalismo tupinamba y algunos sacrificios de los aztecas.

En estos últimos sacrificios, entre la elección de la víctima y su inmolación, pasa un cierto tiempo durante el cual se hace cualquier cosa por satisfacer los deseos del futuro sacrificado; se arrojan a sus pies para adorarle, se amontonan para tocar sus ropas. No es exagerado afirmar que esta futura víctima es tratada como «una auténtica divinidad», o también que ejerce «una especie de realeza honorífica». Todo termina algo más adelante con la brutal ejecución...

En el caso del prisionero tupinamba, cabe observar algunas analogías

con la víctima azteca y con el rey africano; en los tres casos, la situación de la futura víctima combina la grandeza y la bajeza, el prestigio y la ignominia. Reaparecen los mismos elementos positivos y negativos, en suma, pero combinados en unas proporciones diferentes.

Todas estas analogías siguen siendo, no obstante, demasiado vagas y demasiado limitadas para ofrecer una base aceptable a una aproximación. En el caso de la víctima azteca, por ejemplo, los privilegios de que goza son demasiado temporales, tienen un carácter demasiado pasivo y ceremonial para que se pueda realmente relacionarlos con el poder político real y duradero ejercido por la monarquía africana. Lo mismo ocurre con el prisionero tupinamba: haría falta probablemente una gran imaginación y una absoluta indiferencia a la realidad para calificar su situción de «regia». Nuestra aproximación entre los tres fenómenos puede parecer tanto más temeraria en la misma medida en que las analogías, incluso allí donde son más visibles, no se refieren a los rasgos más salientes de las tres instituciones, las que les confieren su fisionomía especial, el incesto ritual en el caso del rey africano, la antropofagia en el caso de los tupinamba, el sacrificio humano en el caso de los aztecas. Al asociar con una cierta desenvoltura unos monumentos etnológicos tan impresionantes, unos picos abruptos que los especialistas ya no piensan en escalar *conjuntamente*, como los alpinistas el Mont Blanc y el Himalaya, corremos un grave peligro de incurrir en la acusación de impresionismo y de arbitrariedad. Se nos reprochará que retrocedemos a Frazer y a Robertson Smith, sin ver que nosotros tomamos en consideración, esta vez, unos conjuntos sincrónicos, tales como puede constituirlos la investigación reciente.

El pensador juicioso se mantendrá en este caso dentro la doctrina mil veces comprobada de que una víctima es una víctima, un rey es un rey, de la misma manera que un gato es un gato. El hecho de que algunos reyes son sacrificados y algunas víctimas son tratadas de forma «regia» sólo constituye una agradable curiosidad, una divertida paradoja, pero cuya meditación debe quedar reservada para los espíritus brillantes y ligeros, como William Shakespeare sabiamente encerrado en algún ghetto literario, bajo la custodia de unos dóciles tíos Tom de la crítica que repiten todos a coro, cada mañana, que la ciencia es muy hermosa pero que la literatura lo es todavía mucho más porque no tiene absolutamente nada que ver con la realidad.

No queda más remedio que admitir que esta prudencia no es muy excitante para unas mentes ávidas de comprensión, pero sigue siendo defendible en tanto que no se disponga de ninguna hipótesis unificadora. A partir del momento en que se sospecha que detrás de fenómenos como los del «chivo» expiatorio» pudieran disimularse, no algún vago *placebo* psicológico, no algún clorótico «complejo de culpa» ni ninguna de esas situaciones «que el psicoanálisis nos ha hecho familiares», sino exactamente el formidable resorte de toda unificación cultural, el fundamento de todos los rituales y de todo lo religioso, la situación cambia por completo. Las diferencias entre nuestras tres instituciones rituales dejan de ser intocables; ya no tienen nada que ver con el tipo de diferencia que separa el óxido de carbono del sulfato de sodio; proceden de tres maneras diferentes de interpretar y de representar en tres sociedades diferentes el mismo drama de la unidad primeramente perdida y luego recuperada gracias a un único e idéntico mecanismo diferentemente interpretado. Y no son únicamente los extraños privilegios del prisionero tupinamba, la auténtica adoración temporal de que es objeto la víctima azteca, los que reciben aquí una explicación satisfactoria, una explicación en el seno de la cual tanto las analogías como las diferencias entre los tres ritos pasan a ser descifrables, son los propios rasgos dominantes los que se dejan finalmente descifrar y devolver a la unidad.

En el caso en que nuestro análisis dejara escéptico al lector, en el caso en que la diferencia entre los tres textos rituales le pareciera todavía insuperable, cabe mostrar que siempre es posible, aquí y en cualquier parte, colmar esta diferencia con un número considerable de formas intermedias; éstas acaban por suprimir cualquier solución de continuidad entre los ritos aparentemente más alejados entre sí, a condición, claro está, de que se lea el «grupo de transformación» en la clave de la víctima propiciatoria, y de su eficacia nunca realmente entendida, y sujeta, por tanto, a las interpretaciones más variadas, a todas las interpretaciones concebibles, a decir verdad, ¡a excepción de la verdadera!

En numerosas sociedades, existe un rey, pero no es él, o ya no es él, el que es sacrificado. Tampoco es un animal o todavía no es un animal. Se sacrifica una víctima humana que representa al rey y que frecuentemente es elegida entre los delincuentes, los inadaptados, los parias como el *pharmakos* griego. Antes de sustituir al auténtico rey bajo el cuchillo del sacrificador, el *mock king* le sustituye brevemente en el trono. La brevedad de este reinado y la ausencia de cualquier poder real aproximan este tipo de rito al sacrificio azteca, pero el contexto general sigue siendo, indudablemente, el de una auténtica monarquía. Y así es como se borra la diferencia entre el rey africano y la víctima azteca: nos encontramos en ambos casos con una víctima que tiene tanto de lo uno como de lo otro, y que se sitúa exactamente entre las dos.

Conviene observar, por otra parte, que el *mock king* reina sobre una *fiesta* a la que su muerte ofrecerá una conclusión sacrificial adecuada. El tema de la *fiesta* y el del sacrificio de un rey real o paródico van perpetuamente asociados —en el *Incwala* swazi, por ejemplo— y eso no tiene nada de sorprendente puesto que la *fiesta* no hace más que reproducir la crisis sacrificial en la medida en que ésta encuentra su resolución en el mecanismo de la víctima propiciatoria; es una misma víctima propiciatoria la que es percibida como «divina», «regia», «soberana», cada vez que el restablecimiento de la unidad le es personalmente atribuido. Todos los términos que siempre se han utilizado para designarla, rey, soberano, divinidad, víctima propiciatoria, no son nunca otra cosa que unas metáforas

más o menos desfasadas entre sí y sobre todo en relación al mecanismo único que todas se esfuerzan en aprehender, el mecanismo de la unanimidad fundadora.

Los ritos constituyen un continuum interpretativo alrededor de la víctima propiciatoria que jamás llegan a alcanzar y cuya constelación dibuja su imagen en huecograbado. Así pues, cualquier esfuerzo para clasificar los ritos a partir de sus diferencias está condenado al fracaso. Siempre encontraremos unos ritos que se sitúan entre dos o varias categorías, sea cual sea la definición que se dé de éstas.

En cualquier interpretación ritual del acontecimiento primordial, existe un elemento dominante que tiende a dominar sobre los demás y luego a borrarlos por completo a medida que se aleja el recuerdo de la violencia fundadora. En la fiesta, es la conmemoración jocosa de una crisis sacrificial parcialmente transfigurada. Con el tiempo, el sacrificio terminal, como se ha visto, se elimina, y luego aparecen los ritos de exorcismos que acompañan el sacrificio o que lo han sustituido, y, con ellos, desaparece la última huella de la violencia fundadora. Sólo entonces, nos encontramos en presencia de la *fiesta* en el sentido moderno. La institución sólo adquiere la especificidad que exige de ella el especialista de la cultura, para reconocer en ella su objeto, alejándose y escondiéndose de sus orígenes rituales que son los únicos que permiten descifrarla por entero, incluso bajo su forma más evolucionada.

Cuando más viva es la presencia de los ritos, más se aproximan a su origen común, más mínimas son sus diferencias, más tienden a mezclarse las distinciones, y más inadecuadas son las clasificaciones. En el seno de los ritos, evidentemente, la diferencia está presente desde el principio puesto que la función principal de la víctima propiciatoria consiste en restaurarla y fijarla, pero esta diferencia inicial todavía está poco desarrollada, todavía no ha multiplicado las diferencias en torno a ella.

Interpretación originaria de la violencia fundadora, el rito instaura, entre los elementos recíprocos, entre las dos caras, maléfica y benéfica, de lo sagrado, un primer desequilibrio que poco a poco irá acentuándose, reflejándose y multiplicándose a medida que nos alejamos del misterio fundador. En cada rito, por tanto, los rasgos descollantes engendrados por el primer desequilibrio dominan cada vez más, rechazan a los restantes a un segundo plano, y finalmente los eliminan. Cuando aparece la razón razonante, ésta percibe la conjunción de lo benéfico y de lo maléfico como una mera «contradicción» lógica. Se cree llamada entonces a elegir entre los rasgos acentuados y los rasgos sin acentuar; la debilitación de estos últimos obliga a esta misma razón a considerarlos como sobreañadidos, superfluos, introducidos por error. En todas partes donde todavía no han sido olvidados, se convierte en un deber suprimirlos. Llega el momento en que nos encontramos ante dos instituciones aparentemente ajenas entre sí; el mismo principio del saber occidental, el imprescriptible estatuto de las diferencias, fruto de una invitación torpe y crispada de las ciencias de

la naturaleza, nos impide reconocer su identidad. Esta prohibición es tan formal que llevará sin duda a considerar fantasioso y «subjetivo» el presente esfuerzo por revelar el origen común de todos los ritos.

El incesto del rey, en la monarquía africana, no es realmente esencial ni desde el punto de vista del origen, puesto que está subordinado al sacrificio, ni desde el punto de vista de la evolución posterior, del paso a la «institución monárquica». Desde ese punto de vista, el rasgo esencial de la monarquía, el que la convierte en lo que es y no en otra cosa, es, evidentemente, la autoridad concedida, en vida, a aquel que inicialmente no es más que una futura víctima, en virtud de una muerte todavía venidera pero cuyo efecto es cada vez retroactivo. A medida que pasa el tiempo, esta autoridad se hace más estable y más duradera; los rasgos que se le enfrentan pierden su importancia: otra víctima, humana y animal, sustituye al auténtico rey. Todo lo que constituye el *envés* de la autoridad suprema, la transgresión, la abyección resultante, la congregación de la violencia maléfica sobre la persona real, el castigo sacrificial, todo eso se convierte en «símbolo» carente de contenido, comedia irreal que no puede dejar de desaparecer al cabo de un tiempo más o menos prolongado. Las supervivencias rituales son como los residuos de la crisálida que todavía se pegan a ella pero de los cuales se libera poco a poco el insecto acabado. La realeza sagrada se metamorfosea en mera y simple realeza, en un poder exclusivamente político.

Cuando contemplamos la monarquía del Antiguo Régimen en Francia, o cualquier monarquía realmente tradicional, nos vemos obligados a preguntarnos si no sería más fecundo pensarlo todo a la luz de las monarquías sagradas del mundo primitivo en lugar de proyectar nuestra imagen moderna de la realeza sobre el mundo primitivo. El derecho divino no es una fábula inventada de cabo a rabo para mantener dóciles a los súbditos. En Francia, en especial, la vida y la muerte de la idea monárquica, con su consagración, sus bufones, sus curaciones de escrófulas por simple imposición de manos real, y, claro está, la guillotina final constituyen un conjunto que permanece estructurado por el juego de la violencia sagrada. El carácter sagrado del rey, la identidad del soberano y de la víctima está tanto más cerca de reactivarse en la misma medida en que se ha perdido completamente de vista, que pasa incluso por ser más cómico. Es entonces, en efecto, cuando el rey se halla más amenazado.

El maestro de todas estas paradojas, el intérprete más radical del principio monárquico en un mundo ya próximo al nuestro, es Shakespeare que, según parece, llena todo el espacio entre lo más primitivo y lo más moderno como si conociera uno y otro mejor de lo que nosotros mismos conocemos a uno *o* a otro.

La gran escena de la deposición, en *Ricardo II*, se desarrolla como una coronación al revés. Walter Pater la ha visto acertadamente como un rito invertido: [9] el rey se transforma casi religiosamente en una víctima propi-

9. *Appreciations* (Londres, 1957), p. 205.

ciatoria. Compara sus enemigos con unos Judas y unos Pilatos, pero no tarda en reconocer que no puede identificarse con Cristo, pues no es una víctima inocente: el mismo es un *traidor, no difiere en nada de los que le ocasionan violencia*:

> Mine eyes are full of tears, I cannot see...
> But they can see a sort of traitors here.
> Nay, if I turn mine eyes upon myself,
> I find myself a traitor with the rest:
> For I have given here my soul's consent
> T'undeck the pompous body of a king... (IV, i, 244)

En el estudio que ha dedicado a la dualidad de la persona real en la doctrina legal medieval, *The King's Two Bodies*, Ernst S. Kantorowicz ha estimado pertinente incluir un análisis de *Ricardo II*. Aunque no llegue hasta el mecanismo de la víctima propiciatoria cuya aparición, en este caso, es quizás más notable que en cualquier otra parte, describe de manera admirable los desdoblamientos del monarca shakesperiano.

> «The duplications, all one, and all simultaneously active, in Richard —"Thus play I in one person many people" (V. v. 31)— are those potencially present in the King, the Fool, and the God. They dissolve, perforce, in the Mirror. Those three prototypes of "twin-birth" intersect and overlap and interfere with each other continuously. Yet, it may be felt that the "King" dominates in the scene on the Coast of Wales (III.ii), the "Fool" at Flint Castle (III.iii), and the God in the Westminter scene (IV.i), with Man's wretchedness as a perpetual companion and antithesis at every stage. Moreover, in each one of those three scenes we encounter the same cascading: from divine kingship to kingship's "Name" and from the name to the naked misery of man.» [10]

Tal vez convenga ir aún más lejos y preguntarse si, más allá de la monarquía propiamente dicha, no es la misma idea de *soberanía* y cualquier forma de poder central lo que está aquí en juego y que sólo puede emerger de la víctima propiciatoria. Es posible que existan dos tipos fundamentales de sociedades, que pueden además interpenetrarse, por lo menos hasta cierto punto, las que tienen un poder central de origen necesariamente ritual, esencialmente monárquicas, y las que no tienen nada de ello, las que no depositan ninguna huella propiamente política de la violencia fundadora en el corazón mismo de la sociedad, las organizaciones llamadas duales. En las primeras, por razones que se nos escapan, el conjunto de la sociedad tiende siempre a converger hacia un representante más o menos permanente de la víctima original, el cual concentra en sus manos un poder político y también religioso. Incluso en el caso de que este poder posteriormente se desdoble y se divida de muchas maneras, subsiste la tendencia a la centralización.

10. *The King's Two Bodies* (Nueva York, 1957), cap. ii.

Es interesante observar que la etnología estructural se dedica poco a ese tipo de sociedades en las que ya no encuentra, por lo menos en determinados lugares cruciales, las oposiciones duales con las que descifrar la significativa distancia. Aquí la oposición entre los «extremos» está interiorizada. Puede exteriorizarse, bajo la forma de la oposición entre el rey y el bufón, por ejemplo, pero siempre de manera vicaria y secundaria.

El carácter eminentemente inestable de las sociedades «históricas» podría reflejarse muy bien en esta interiorización real de la diferencia, que permite a la tragedia, poco a poco, convertir al rey propiciatorio en el prototipo de una humanidad entregada a la vacilación de las diferencias en una crisis que ha pasado a ser permanente.

* * *

Cualquier ritual religioso sale de la víctima propiciatoria y las grandes instituciones humanas, religiosas y profanas, salen del rito. Ya lo hemos verificado respecto al poder político, el poder judicial, el arte de curar, el teatro, la filosofía, y la propia antropología. Y necesariamente tiene que ser así puesto que el mecanismo mismo del pensamiento humano, el proceso de «simbolización», hunde sus raíces en la víctima propiciatoria. Si bien ninguna de estas demostraciones es suficiente por sí sola, su convergencia es impresionante. Tanto más impresionante, a decir verdad, en cuanto coincide casi exactamente con la opinión de los mitos originales aparentemente más ingenuos, los que hacen salir del cuerpo mismo de la víctima original todas las plantas útiles al hombre, todos los alimentos, así como las instituciones religiosas, familiares y sociales. La víctima propiciatoria, madre del rito, aparece como la *educadora* por excelencia de la humanidad, en el sentido etimológico de educación. El rito hace salir poco a poco a los hombres de lo sagrado; les permite escapar a su violencia, les aleja de ésta, confiriéndoles todas las instituciones y todos los pensamientos que definen su humanidad.

Lo que encontramos en los mitos de origen, volvemos a encontrarlo, bajo una forma algo diferente, en los grandes textos de la India sobre el sacrificio:

> «Los dioses, en sus orígenes, inmolaron un hombre como víctima; cuando estuvo inmolado, la virtud ritual que poseía le abandonó; penetró en el caballo; inmolaron un caballo; cuando estuvo inmolado, la virtud ritual que poseía le abandonó; penetró en la

vaca; inmolaron una vaca; cuando estuvo inmolada, la virtud ritual que poseía le abandonó y penetró en la oveja; inmolaron una oveja; cuando estuvo inmolada, la virtud ritual que poseía le abandonó y penetró en el chivo. Inmolaron al chivo. Cuando estuvo inmolado, la virtud ritual que poseía penetró en la tierra; cavaron para buscarla, y la encontraron: era el arroz y la cebada. Y así es como todavía hoy, se obtienen cavando la tierra.» [11]

Durkheim afirma que la sociedad es una y que su unidad es inicialmente religiosa. No hay que entender eso como una perogrullada o una petición de principio. No se trata de disolver lo religioso en lo social ni de diluir lo social en lo religioso. Durkheim ha presentido que los hombres son deudores de lo que son, en el plano cultural, a un principio educador situado en lo religioso. Incluso las categorías del espacio y del tiempo, afirma, proceden de lo religioso. Durkheim no sabe hasta qué punto tiene razón pues no ve el formidable obstáculo que la violencia opone a la formación de las sociedades humanas. Y, sin embargo, hace respecto a determinados puntos de este obstáculo invisible una descripción más exacta de la que hace un Hegel, de quien pudiera creerse, pero equivocadamente, que ha tenido en cuenta ese obstáculo.

Lo religioso es en primer lugar el levantamiento del formidable obstáculo que opone la violencia a la creación de cualquier sociedad humana. La sociedad humana no comienza con el miedo del «esclavo» ante su «dueño» sino con lo religioso, como ha visto Durkheim. Para la intuición de Durkheim hay que entender que lo religioso coincide con la víctima propiciatoria, que funda la unidad del grupo simultáneamente en contra y en torno de ella. Sólo la víctima propiciatoria puede procurar a los hombres esta unidad diferenciada, allí donde es a un tiempo indispensable y humanamente imposible, en el seno de una violencia recíproca que ninguna relación de dominio estable ni ninguna verdadera reconciliación puede concluir.

Creemos que el papel de la víctima propiciatoria puede ser objeto de verificaciones extremadamente concretas, incluso en el plano espacial. Hay todo tipo de motivos para pensar que la verdad está inscrita en la misma estructura de las comunidades, en unos puntos centrales a partir de los cuales todo irradia y que constituyen casi siempre unos lugares simbólicos de una unidad colectiva de cuyo carácter original no debemos dudar *a priori*, confirmado, al menos parcialmente, por las excavaciones arqueológicas.

En Grecia, estos lugares son la tumba de determinados héroes, el *omphalos*, la piedra del *agora* y finalmente, símbolo por excelencia de la *polis*, el hogar común, *Hestia*. Louis Gernet ha dedicado a estos lugares simbólicos un ensayo que me parece que no puede leerse sobre el telón

11. Gatapatha-Brahmana, 1, 2, 3, 6-7, in Sylvain Levi, *op. cit.*, pp. 136-138.

de fondo de los análisis precedentes sin convencerse de que todos designan el lugar exacto en que la víctima propiciatoria ha perecido, o se supone que lo ha hecho.

Las tradiciones ligadas a estos lugares, las funciones de origen ritual que están asociadas, confirman a cada instante la hipótesis que sitúa el linchamiento sagrado en el origen de la *polis*. Puede tratarse, por ejemplo, de formas sacrificiales especialmente transparentes, tales como las *Bouphonia,* repetidamente mencionadas aquí, o también de la exposición de los transgresores y de otros tipos de penas que recuerdan el *pharmakos*... Es verosímil que una investigación directamente orientada por la hipótesis de la víctima propiciatoria desprendería unos hechos todavía más deslumbrantes.

Podemos creer que a partir de estos lugares simbólicos de la unidad nace toda forma religiosa, se establece el culto, se organiza el espacio, se instaura una temporalidad histórica, se esboza una primera vida social, tal como había entendido Durkheim. Ahí comienza todo, de ahí parte todo, hacia ahí todo regresa, y cuando reaparece la discordia ahí, sin duda, todo termina. ¿No es a ese punto, y a ese acontecimiento, que se refiere la única cita directa que poseemos de Anaximandro, «la voz más antigua del pensamiento occidental»? Tal vez convenga citar aquí esta palabra sorprendente, y apropiárnosla, en cierto modo, para mostrar, entre otras cosas, que las observaciones y las definiciones precedentes no se inscriben en el marco del optimismo racionalista. En la evolución que les lleva del ritual a las instituciones profanas, los hombres se alejan cada vez más de la violencia esencial, hasta el punto en que la pierden de vista, pero jamás rompen realmente con la violencia. Esta es la razón de que la violencia sea siempre capaz de un retorno a un tiempo revelador y catastrófico; la posibilidad de dicho retorno corresponde a todo lo que lo religioso ha presentado siempre como venganza divina. Y el motivo de que Heidegger rechace la traducción habitual es porque cree ver perfilarse este concepto detrás de ella. Pero, en nuestra opinión, se engaña completamente. En el texto de Anaximandro aparece la venganza como puramente humana y no como divina, bajo una forma en absoluto mítica, por decirlo con otras palabras. Citemos, pues, la frase de Anaximandro en la traducción banal que Heidegger se esfuerza en criticar pero que nos parece del todo pertinente e incluso estremecedora:

«Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la necesidad; en efecto, pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del tiempo.» [12]

12. Citado a partir de M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. por Wolfgang Brokmeier, ed. por François Fédier (Gallimard, 1962).

CONCLUSION

Nuestra investigación sobre los mitos y los rituales ha terminado. Nos ha permitido emitir una hipótesis que ahora ya consideramos como establecida y que sirve de base a una teoría de la religión primitiva; la ampliación de esta teoría en dirección a la judeo-cristiana y a la totalidad de la cultura, ya se ha iniciado a partir de este momento. Proseguirá en otra parte.

El fundamento de esta teoría exige algunas observaciones de principio. Aunque existan mil formas intermedias entre la violencia espontánea y sus imitaciones religiosas, aunque jamás sea posible observar a otras que a éstas últimas, hay que afirmar la existencia real del acontecimiento fundador. No hay que diluir su especificidad extra-ritual y extra-textual. No hay que referir este acontecimiento a una especie de caso límite más o menos ideal, a un concepto regulador, a un efecto de lenguaje, a algún juego de manos simbólico sin correspondencia auténtica en el plano de las relaciones concretas. Debemos considerarlo a un tiempo como origen absoluto, paso de lo no-humano a lo humano, y origen relativo, origen de las sociedades concretas.

La presente teoría tiene de paradójico que pretende basarse en unos hechos cuyo carácter empírico no es verificable empíricamente. Sólo podemos alcanzar estos hechos a través de unos textos y estos mismos textos sólo ofrecen unos testimonios indirectos, mutilados, deformados. Sólo accedemos al acontecimiento fundador al cabo de una serie de idas y venidas entre unos documentos siempre enigmáticos y que constituyen a la vez el medio donde la teoría se elabora y el lugar de su verificación.

Diría que eso equivale a enumerar cantidad de razones para negar a la presente teoría el calificativo de «científica». Existen, sin embargo, algunas teorías a las que se aplican todas las restricciones que acabamos de mencionar y a las cuales nadie piensa en negar este mismo calificativo, la

teoría de la evolución de los seres vivos, por ejemplo. Sólo se puede acceder a la idea de la evolución al cabo de aproximaciones y de recortes entre unos datos, los restos fósiles de los seres vivientes, que corresponden a los textos religiosos y culturales en nuestra propia hipótesis. Ningún hecho anatómico estudiado aisladamente puede llevar al concepto de la evolución. Ninguna observación directa es posible, ninguna verificación empírica es siquiera concebible puesto que el mecanismo de la evolución opera sobre unas duraciones que no tienen la menor medida en común con la existencia individual.

Considerado aisladamente, por la misma razón, ningún texto mítico, ritual o incluso trágico puede ofrecernos el mecanismo de la unanimidad violenta. También en este caso es imprescindible el método comparativo. Si este método no ha triunfado hasta el momento, se debe a que un número excesivo de sus elementos son unas variables y es difícil descubrir el principio único de todas las variaciones. También en este caso, una vez más, hay que proceder por hipótesis, igual que en el caso del transformismo.

La teoría de la víctima propiciatoria presenta, a decir verdad, una superioridad formal respecto a la teoría transformista. El carácter inaccesible del acontecimiento fundador no aparece en ella únicamente como una necesidad insoslayable, desprovista de valor positivo, estéril en el plano de la teoría: es una dimensión esencial de esta teoría. Para retener su virtud estructurante, la violencia fundadora no debe aparecer. Para cualquier estructuración religiosa y postreligiosa es indispensable la ignorancia. La retirada del fundamento coincide con la impotencia de los investigadores para atribuir a lo religioso una función satisfactoria. La presente teoría es la primera en justificar tanto el papel primordial de lo religioso en las sociedades primitivas como nuestra ignorancia de este papel.

El término de *ignorancia* no debe confundirnos. A partir de la utilización que de él hacen los psicoanalistas, no hay que deducir que la evidencia que se desprende de los análisis anteriores es tan problemática como aquélla bajo la cual se protegen los conceptos principales del psicoanálisis. Decimos que un cierto número de aproximaciones entre los mitos y los rituales, a la luz de la tragedia griega, *demuestra* la tesis de la víctima propiciatoria y de la unanimidad violenta. Esta afirmación no es en absoluto comparable a la que convierte, por ejemplo, a los lapsus verbales en la «prueba» de cosas tales como la «inhibición» y el «inconsciente». Está claro que los lapsus pueden explicarse de tantas maneras que no exigen la intervención de la inhibición ni del inconsciente. La tesis de la víctima propiciatoria, en cambio, es la única que puede explicar todos los monumentos culturales que hemos comentado. Y no deja de lado ninguno de los temas principales; no deja ningún residuo opaco, cosa que no ocurre jamás con el psicoanálisis.

Si esto puede ser así, y si es realmente así, se debe a que la ignorancia religiosa no puede pensarse a la manera de la inhibición y del inconsciente. Aunque la violencia fundadora sea invisible, siempre es posible deducirla

lógicamente de los mitos y de los rituales, una vez que han sido descubiertas las articulaciones reales de éstos. Cuanto más avanza, más transparente se hace el pensamiento religioso, más se confirma que no tiene nada a ocultar, nada a rechazar. Es simplemente incapaz de descubrir el mecanismo de la víctima propiciatoria. No hay que creer que escapa a un saber que entiende amenazador. Este saber todavía no le amenaza. Somos nosotros mismos, a decir verdad, los amenazados por este saber, somos nosotros los que huimos, y huimos de él, más que de un deseo de parricidio y del incesto que es, por el contrario, en nuestra época, el último sonajero cultural, el que la violencia nos mueve debajo de la nariz para seguir ocultándonos por un cierto tiempo aun lo que ya no tardará en ser revelado.

Si hubiera que pensar la ignorancia religiosa a la manera del psicoanálisis, habría algo que se correspondería, en lo religioso, al rechazo en Freud del parricidio y del incesto, siempre habría algo de oculto y algo que siempre estaría oculto. Es fácil mostrar que no ocurre así. En muchos casos, probablemente, faltan una o varias piezas esenciales o están demasiado deformadas y desfiguradas para que toda la verdad reluzca a través de su reproducción mítica o ritual. Por evidentes que sean estas lagunas, por groseras que sean las deformaciones, parece que ni unas ni otras son realmente indispensables para la actitud religiosa, para la ignorancia religiosa. Incluso confrontado con todas las piezas del mecanismo, el pensamiento religioso jamás verá en la metamorfosis de lo maléfico en benéfico, en la inversión de la violencia en orden cultural, un fenómeno espontáneo y que exige una lectura positiva.

Si nos preguntáramos cuál es el aspecto del proceso fundador que debiera estar más oculto, menos susceptible de presentarse bajo una forma manifiesta y explícita, se responderá sin duda que es el más crucial, el más capaz de «revelar un secreto» por lo menos ante nuestros ojos de occidentales, si se nos permitiera desvelarlo. Si hubiera que designar este aspecto, la mayoría de nuestros lectores denominarían sin duda el elemento de arbitrariedad en la selección de la víctima. La conciencia de esta arbitrariedad parece incompatible con la divinización de esta misma víctima.

Un atento examen muestra que ese mismo aspecto no queda oculto; no tendríamos ninguna dificultad en leerlo en determinados detalles si supiéramos de antemano lo que conviene buscar. En muchos casos, los mitos y los rituales se esfuerzan por reclamar nuestra atención sobre el factor *azar* en la elección de la víctima, pero no entendemos su lenguaje. Esta incomprensión se manifiesta bajo dos formas opuestas y análogas; unas veces los detalles más significativos son objeto de un asombro e incluso de una estupefacción que nos lleva a considerarlos «aberrantes», otras, al contrario, una prolongada costumbre nos lleva a considerarlos como «completamente naturales», como una cosa «obvia» y respecto a la cual no hay nada que preguntar.

Ya hemos citado varios ejemplos de ritos que ponen de manifiesto el papel del azar en la selección de la víctima, pero tal vez no hemos insistido

demasiado acerca de esta dimensión esencial. En efecto, el pensamiento moderno, al igual que todos los pensamientos anteriores, intenta describir el juego de la violencia y de la cultura en términos de diferencias. Este es el prejuicio más arraigado de todos, y el fundamento mismo de cualquier pensamiento mítico: sólo una lectura correcta de la religiosidad primitiva es susceptible de disiparlo. Es, pues, al propio hecho religioso donde hay que dirigirse por última vez. Será una última ocasión de mostrar la pertinencia y el rigor de la teoría tomada en su conjunto, de seguir verificando su extraordinaria aptitud para descifrar y para organizar de manera tan coherente como simple los datos aparentemente más opacos.

* * *

Entre los ritos que con mayor frecuencia son calificados de «aberrantes», o tratados como tales, aparecen ciertamente los que suponen unas especies de competiciones deportivas o incluso algo que conviene designar como juegos de azar. En los indios uitoto, por ejemplo, se incorpora al ritual un juego de pelota. Los kayan de Borneo tienen un juego de trompo que también es una ceremonia religiosa.

Más notable y todavía más incongruente, por lo menos aparentemente, es la partida de dados que se desarrolla, entre los indios canelos, en el transcurso de la velada fúnebre. Sólo los hombres participan en ella. Alineados en dos campos rivales, a uno y otro lado del difunto, se arrojan sucesivamente los dados por encima del cadáver. Se supone que lo sagrado mismo, en la persona del muerto, decide la suerte. Cada uno de los vencedores recibe como legado uno de los animales domésticos del difunto. El animal es muerto inmediatamente y las mujeres lo cocinan para un banquete colectivo.

Jensen, que cita estos hechos, añade que los juegos de este tipo no están sobreañadidos a un culto preexistente.[1] Si se dijera, por ejemplo, que los indios canelos «juegan a los dados durante la velada fúnebre de sus parientes» daríamos una idea radicalmente falsa de lo que está ocurriendo. El juego en cuestión no se practica fuera de las ceremonias fúnebres. La idea profana de juego está ausente. Somos nosotros quienes la proyectamos sobre el rito. Eso no significa que el juego sea ajeno al rito; nuestros juegos principales proceden de los ritos. Pero nosotros, como siempre, invertimos el orden de las significaciones. Nos imaginamos que la velada fúnebre es un juego sacralizado cuando, al contrario, nuestros propios juegos no son más que unos ritos más o menos desacralizados. Esto significa que hay que invertir, como ya se ha sugerido, la tesis de Huizinga; no es el juego lo que rodea lo sagrado, es lo sagrado lo que rodea el juego.

1. *Op. cit.*, pp. 77-83.

Sabemos que la muerte, al igual que todo paso, es violencia; el paso al más allá de un miembro de la comunidad amenaza, entre otros peligros, con provocar unas peleas entre los supervivientes; hay que repartirse las posesiones del difunto. Para superar la amenaza del contagio maléfico, hay que apelar, claro está, al modelo universal, a la violencia fundadora, hay que recurrir a las enseñanzas transmitidas a la comunidad por el mismo sagrado. En el caso que nos interesa, la comunidad ha entendido y recordado el papel del azar en la decisión liberadora. Cuando se permite que la violencia se desencadene, es el azar, a fin de cuentas, lo que regula el conflicto. El rito quiere hacer intervenir al azar antes de que la violencia tenga la ocasión de desencadenarse. Se pretende forzar la suerte, forzar la mano de lo sagrado obligándolo a pronunciarse sin más dilación; el rito corre directamente en pos del resultado final para efectuar una cierta economía de violencia.

El juego de dados de los indios canelos puede ayudar a entender por qué el juego del azar reaparece con frecuencia en los mitos, las fábulas y los cuentos folklóricos. Recordemos que Edipo se proclamó hijo de *Tique,* la Fortuna, el Azar. Hay ciudades antiguas en las que la selección de algunos magistrados se hace por sorteo; los poderes procedentes del azar ritual siempre suponen un elemento sagrado de «unión de los contrarios». Cuanto más se piensa sobre el tema del azar, más se descubre que aparece un poco por todas partes. En las costumbres populares, en los cuentos de hadas, se recurre con frecuencia al azar, sea para «nombrar los reyes», sea, al contrario, y este contrario es siempre un poco «lo mismo», para designar al que debe cumplir una misión penosa, exponerse a un peligro extremo, sacrificarse al interés general, desempeñar, en suma, el papel de la víctima propiciatoria:

Se jugaron a pajitas
El saber quien sería comido.

¿Cómo demostrar que el tema del azar se remonta a la arbitrariedad de la resolución violenta? Conviene ponerse de acuerdo, respecto a este punto, acerca de lo que se quiere demostrar. Ningún texto religioso nos aportará una confirmación teórica de la interpretación que aquí proponemos. Encontraremos, sin embargo unos textos en los que el *sorteo* va asociado a unos aspectos tan numerosos y tan transparentes del conjunto significativo en que lo situamos que la duda apenas es posible. El libro de Jonás, en el Antiguo Testamento. En uno de estos textos, Dios encarga a Jonás que avise a la ciudad de Nínive de que será destruida si no se arrepiente. Queriendo sustraerse a esta misión, el profeta a pesar suyo se embarca en un navío:

> «Mas Jehová hizo levantar un gran viento en la mar, e hízose una tan gran tempestad en la mar, que pensóse rompería la nave. Y los marineros tuvieron miedo, y cada uno llamaba a su dios: y echaron a la mar los enseres que había en la nave, para descargarla de ellos. Jonás empero se había bajado a los lados del buque, y se había echado a dormir. Y el maestre de la nave se llegó a él, y le dijo: ¿Qué tienes, dormilón? Levántate, y clama a tu Dios; quizás él tendrá compasión de nosotros, y no pereceremos. Y dijeron cada uno a su compañero: Venid, y echemos suertes, para saber por quién nos ha venido este mal. Y echaron suertes, y la suerte cayó sobre Jonás.»

La nave representa la comunidad y la tormenta la crisis sacrificial. Los enseres arrojados por la borda es el orden cultural que se vacía de sus diferencias. Cada cual clama a su dios particular. Nos encontramos aquí exactamente ante una desintegración conflictiva de lo religioso. Hay que relacionar el tema de la nave en peligro con el de Nínive amenazada con la destrucción si no se arrepiente: se trata siempre de la misma crisis.

Se echa a suertes para conocer al responsable de la crisis. El azar, que no puede equivocarse puesto que coincide con la divinidad, designa a Jonás. Jonás revela la verdad a los marineros que le interrogan:

> «Y aquellos hombres temieron sobremanera, y dijéronle: ¿Por qué has hecho esto? Porque ellos entendieron que huía delante de Jehová, porque se lo había declarado. Y dijéronle: ¿Qué te haremos, para que la mar se nos quiete? porque la mar iba a más, y se embravecía. El les respondió: Tomadme, y echadme a la mar, y la mar se os quietará: porque yo sé que por mí ha venido esta grande tempestad sobre vosotros.»

Los marineros hacen cuanto pueden para ganar la orilla por sus propias fuerzas; preferirían salvar a Jonás. Pero no hay nada que hacer; esos buenos hombres se dirigen entonces a Jehová aunque no sea su dios:

> «Rogámoste ahora, Jehová, que no perezcamos nosotros por la vida de aqueste hombre, ni pongas sobre nosotros la sangre inocente: porque tú, Jehová, has hecho como has querido. Y tomaron a Jonás, y echáronlo a la mar; y la mar se quietó de su furia. Y temieron aquellos hombres a Jehová con gran temor; y ofrecieron sacrificio a Jehová, y prometieron votos.»

Lo que aquí se evoca es la crisis sacrificial y su resolución. El sorteo designa la víctima; su expulsión salva una comunidad, la de los marineros a quienes se ha revelado un dios nuevo puesto que se convierten a Jehová, ya que le ofrecen un sacrificio. Considerado aisladamente, este texto no nos aclararía gran cosa. Proyectado sobre el telón de fondo de los análisis anteriores, apenas deja nada que desear.

En el mundo moderno, el tema del azar parece incompatible con una intervención de la divinidad; no ocurre lo mismo en el universo primitivo. El azar tiene todas las características de lo sagrado: unas veces violenta a los hombres, otras esparce sobre ellos sus bendiciones. Nada es tan caprichoso como él, tan dado a los vaivenes, a las oscilaciones que acompañan las visitas sagradas.

La naturaleza sagrada del azar reaparece en la institución de las ordalías. En algunos ritos sacrificiales, la elección de la víctima a través de la prueba ordálica hace todavía más evidente el vínculo entre el azar y la violencia fundadora. En su ensayo «Sur le symbolisme politique: le Foyer commun», Louis Gernet cita un ritual especialmente revelador que se desarrolla en la ciudad de Cos, con motivo de una fiesta de Zeus:

> «La elección de la víctima esta determinada por un procedimiento ordálico entre todos los bueyes que han sido presentados, separadamente, por cada una de las fracciones de cada una de las tribus, y que luego aparecen *confundidos* en una masa común. El buey finalmente designado no será inmolado hasta el día siguiente; pero primeramente es «llevado delante de la *Hestia*», y esto origina determinados ritos. Precisamente antes, la propia *Hestia* ha recibido el homenaje de un sacrificio animal.» [2]

Al final del capítulo anterior hemos hecho notar que *Hestia,* el hogar común, debe señalar el emplazamiento exacto en que se ha desarrollado el linchamiento fundador. ¿Cómo dudar en este caso de que la selección de la víctima a través de una prueba ordálica no está destinada a repetir la violencia original? La elección de la víctima no está confiada a los hombres sino a una violencia que coincide con el azar sagrado. También aparece, y se trata de un detalle extraordinariamente revelador, la mezcla de todos los bueyes inicialmente diferenciados en tribus y en fracciones de tribus, la confusión en una masa común que constituye una obligatoria prueba previa a la prueba ordálica. ¿Cómo no ver en este caso que el rito, dentro de la trasposición animal, intenta reproducir el orden exacto de los acontecimientos originales? La resolución arbitraria y violenta que sirve de modelo a la prueba ordálica sólo interviene en el paroxismo de la crisis sacrificial, o sea una vez que los hombres, al comienzo diferenciados y distinguidos por el orden cultural, han sido *confundidos* por la violencia recíproca *en una masa común.*

* * *

2. *Op. cit.*, p. 393.

Para evaluar correctamente la teoría aquí propuesta, hay que comparar el tipo de saber que inaugura con aquél con que siempre nos hemos contentado en el campo de lo religioso. Hasta el momento, hablar de Dionisos era mostrar en qué difiere de Apolo o de los restantes dioses. ¿Por qué, en lugar de oponer Apolo y Dionisos, aunque sólo sea por los mismos fines de esta oposición, no conviene aproximarlos, situarlos a ambos en la misma categoría divina? ¿Por qué se compara a Dionisos con Apolo, y no con Sócrates o con Nietzsche? Más allá de la diferencia entre los dioses, debe haber un fondo común en el cual hunden sus raíces las diferencias entre los diferentes dioses y fuera del cual estas mismas diferencias se convierten en flotantes, pierden toda realidad.

Las ciencias religiosas tienen a los dioses y a lo divino por objetos; debieran ser capaces de definir estos objetos con rigor. No lo son; como necesitan decidir con claridad lo que les incumbe y lo que no les incumbe, dejan al rumor público, al «se dice», la mayor parte de esta decisiva tarea que constituye, para una ciencia, la división de sus objetos. Incluso en el caso de que conviniera incluir en el concepto de divinidad todo lo que ha sido designado como tal por cualquier persona, en cualquier parte y en cualquier lugar, incluso si esta manera de proceder fuera correcta, la pretendida ciencia de lo religioso es tan incapaz de renunciar a hacerlo como de justificarlo.

No hay una ciencia de lo religioso, no hay una ciencia de la cultura. Siempre nos interrogamos, por ejemplo, acerca de con qué culto especial conviene relacionar la tragedia griega. ¿Realmente con Dionisos, como se ha afirmado desde la Antigüedad, o con otro dios? Ahí aparece ciertamente un problema real, pero secundario en relación al problema más esencial del que apenas se habla, el de la relación entre la tragedia y lo divino, entre el teatro en general y lo religioso. ¿Por qué el teatro sólo nace exclusivamente de lo religioso cuando nace espontáneamente? Cuando se acaba por abordar este problema, siempre es a partir de ideas tan generales y en un clima de humanismo tan etéreo que no se puede llegar a deducir nada en el plano de un saber concreto.

Auténtica o falsa, la presente hipótesis merece el calificativo de científica porque permite una definición rigurosa de los términos fundamentales como divinidad, ritual, sagrado, religión, etc. Serán llamados *religiosos* todos los fenómenos vinculados a la rememoración, a la conmemoración y a la perpetuación de una unanimidad siempre arraigada, en último término, al homicidio de una víctima propiciatoria.

La sistematización que se esboza a partir de la víctima propiciatoria escapa tanto al impresionismo a que se refieren siempre, a fin de cuentas, las pretensiones positivistas como a los esquemas arbitrariamente «reductores» del psicoanálisis.

Aunque unitaria y perfectamente «totalizante», la teoría de la víctima propiciatoria no sustituye con una mera fórmula la «maravillosa abundancia» de las creaciones humanas en el orden de lo religioso. Podemos co-

menzar por preguntarnos si esta abundancia es tan maravillosa como se dice, y conviene verificar, en cualquier caso, que el mecanismo que aquí proponemos es el único que no le provoca niguna violencia, el único que permite superar el estadio de los inventarios extrínsecos. Si los mitos y los rituales son de una diversidad infinita es porque todos ellos tienden a un acontecimiento que jamás consiguen alcanzar. Sólo existe un único acontecimiento y sólo una manera de alcanzarlo; innumerables son, por el contrario, las maneras de no hacerlo.

Con razón o sin ella, la teoría de la víctima propiciatoria pretende descubrir el acontecimiento que constituye el objeto directo o indirecto de toda hermenéutica ritual y cultural. Esta teoría pretende explicar de cabo a rabo, «deconstruir» todas estas hermenéuticas. Así pues, la tesis de la víctima propiciatoria no constituye una nueva hermenéutica. El hecho de que sólo sea accesible a través de los textos no permite considerarla como tal. Esta tesis carece de todo carácter teológico o metafísico, en todos los sentidos que pueda dar a esos términos la crítica contemporánea. Responde a todas las exigencias de una hipótesis científica, contrariamente a las tesis psicológicas y sociológicas que se pretenden positivas pero que dejan en la sombra todo lo que las teologías y las metafísicas siempre han dejado en la sombra, no siendo, a fin de cuentas, más que unos sucedáneos invertidos de éstas.

Esta tesis procede de un tipo de investigación eminentemente positivo, incluso en la relativa confianza que concede al lenguaje, contrariamente a las corrientes contemporáneas que, en el mismo momento en que la verdad se hace accesible en el lenguaje, declaran a éste incapaz de verdad. La absoluta desconfianza respecto al lenguaje en un período de deterioro mítico tan absoluto como el nuestro desempeña exactamente el mismo papel que la confianza absoluta en las épocas en que el lenguaje es absolutamente incapaz de alcanzar esta misma verdad.

Por consiguiente, la única manera de tratar la presente tesis es verla como una hipótesis científica más, preguntarse si consigue realmente explicar lo que pretende explicar, si se puede, gracias a ella, atribuir a las instituciones primitivas una génesis, una función y una estructura tan satisfactorias entre sí como lo son en relación al contexto, si permite organizar y totalizar la enorme masa de los hechos etnológicos con una real economía de medios y sin tener que recurrir jamás a las muletas tradicionales de la «excepción» y de la «aberración». Todas las objeciones que quepa oponer a la presente teoría no deben desviar al lector del único problema que, a decir verdad, importa. ¿Funciona el sistema, no aquí o allá únicamente sino en todas partes? ¿La víctima propiciatoria es la piedra rechazada por los constructores y que se revela como piedra angular, la auténtica clave de bóveda de todo el edificio mítico y ritual, la clave que basta con superponer sobre cualquier texto religioso para revelarlo hasta su último fondo, para hacerlo *inteligible* para siempre?

* * *

El prejuicio de incoherencia que va ligado a lo religioso es especialmente tenaz, claro está, en todo lo que toca de cerca o de lejos los conceptos del tipo «chivo expiatorio». Frazer ha escrito a este respecto, y sus diversas ramificaciones, tales como él podía concebirlas, unas obras tan considerables en el plano descriptivo como deficientes en el plano de la comprensión explícita. Frazer no quiere saber nada de la formidable operación que se oculta detrás de las significaciones religiosas y proclama orgullosamente esta ignorancia en su prefacio. Está lejos, sin embargo, de merecer el descrédito en que ha caído. Los investigadores que poseen su capacidad de trabajo y su claridad en la exposición siempre han sido escasos. Son innumerables, en cambio, los que no hacen más que retomar, bajo otra forma, la profesión de ignorancia de Frazer:

> «Si no nos equivocamos, este concepto (el chivo expiatorio) se reduce a una mera confusión entre lo material y lo inmaterial, entre la posibilidad real de colocar un fardo concreto sobre las espaldas de otro, y la posibilidad de transferir nuestras miserias físicas y mentales a otra persona que las sobrellevará en nuestro lugar. Cuando examinamos la historia de este trágico error desde su grosera formación en pleno salvajismo hasta su total desarrollo en la teología especulativa de las naciones civilizadas, no podemos retener una sensación de sorpresa al verificar la extraña facultad que posee la mente humana de conferir a las apagadas escorias de la superstición un falso deslumbrante baño de oro.»

Como todos los que creen subvertir las ideologías sacrificiales a través de la ironía, Frazer se convierte en su cómplice. ¿Qué hace, en efecto, si no escamotear la violencia en el seno mismo del sacrificio? Sólo habla de «fardo», de «miserias físicas y mentales», como haría un teólogo de tres al cuarto. Puede, por consiguiente, tratar la sustitución sacrificial como si se tratara de una mera fantasía, de un no-fenómeno. Los autores más recientes hacen exactamente lo mismo y no gozan de las mismas excusas. Aunque sea completamente insuficiente, el concepto freudiano de *transfert* debiera hacernos más discretos; podría incluso llevarnos a sospechar que hay algo que se nos escapa.

El pensamiento moderno sigue sin querer descubrir la pieza esencial de una máquina que, con un solo e idéntico movimiento, termina con la violencia recíproca y estructura la comunidad. Gracias a su ceguera, este pensamiento puede seguir arrojando sobre lo religioso mismo, erigido como siempre en entidad separada, pero declarada esta vez «imaginaria» y reservada a determinadas sociedades oscurantistas o, en nuestra sociedad, a

determinados períodos retrógrados o a determinados hombres especialmente estúpidos, la responsabilidad de un juego que siempre ha existido y que sigue siendo el de todos los hombres, que siempre se ha perseguido, bajo modalidades diferentes, en todas las sociedades. Este juego se prosigue, especialmente, en la obra de cierto caballero etnólogo denominado Sir James George Frazer, constantemente ocupado con sus iguales y sus discípulos en racionalismo en comulgar en una expulsión y en un consumo ritual de lo religioso mismo, tratado como *chivo expiatorio* de todo el pensamiento humano. Al igual que tantos otros pensadores modernos, Frazer se lava las manos de las operaciones sórdidas en que se complace lo religioso, presentándose incesantemente como absolutamente ajeno a cualquier «superstición». Ni siquiera se imagina que este lavamiento de manos lleva mucho tiempo siendo catalogado entre los equivalentes meramente intelectuales y no ensuciadores de las más viejas costumbres de la humanidad. Como para demostrar que no es cómplice en nada, que no entiende absolutamente nada, Frazer multiplica las interpretaciones ridículas de todo este «fanatismo» y de toda esta «grosería» a las cuales ha dedicado alegremente lo mejor de su carrera.

Su carácter sacrificial nos sigue informando de que, todavía hoy, y hoy más que nunca, aunque haya sonado finalmente la hora de su muerte, esta ignorancia no llegará a disiparse sin enfrentarse antes a unas *resistencias* análogas a aquéllos de los que habla el freudismo, pero mucho más formidables, porque en este caso no se trata de unos rechazos de segundo orden que cada cual no tarda en removerse para exhibir, sino de los mitos más vivos de la «modernidad», de todo lo que no se puede en absoluto tratar de mito.

Y, sin embargo, lo que está en juego es la ciencia. No hay sombra de «mística» o de «filosofía» en lo que ahora estamos afirmando. Los mitos y los rituales, esto es, las interpretaciones propiamente religiosas, giran en torno a la violencia fundadora sin llegar jamás a aprehenderla. Las interpretaciones modernas, la pseudo-ciencia de la cultura, giran en torno a los mitos y los rituales sin llegar jamás realmente a aprehenderlos. Esto es exactamente lo que se acaba por verificar a través de la lectura de Frazer. No hay ninguna investigación respecto a lo religioso que no sea interpretación de interpretación, que no esté basada en último término en el mismo fundamento del propio rito, en la unanimidad violenta, pero la relación está mediatizada por el rito. Puede suceder incluso que nuestras interpretaciones estén doble o triplemente mediatizadas por unas instituciones surgidas del rito, y después por unas instituciones surgidas de estas instituciones.

En las interpretaciones religiosas, la violencia fundadora es ignorada pero su existencia es afirmada. En las interpretaciones modernas, se niega su existencia. Es la violencia fundadora, sin embargo, lo que sigue gobernándolo todo, invisible sol lejano en torno al cual gravitan no sólo los planetas sino también sus satélites y los satélites de los satélites; no importa

demasiado, incluso es necesario, que la naturaleza de este sol sea ignorada o, mejor aún, que su realidad sea considerada como nula e inexistente. La prueba de que lo esencial permanece está precisamente en la eficacia sacrificial de un texto como el de Frazer, cada vez más precario y efímero probablemente, cada vez más rápidamente desplazado por otros textos, cada vez más reveladores y más ciegos al mismo tiempo, pero en cualquier caso real y proporcionado a las necesidades de una sociedad determinada como ya lo era el sacrificio propiamente ritual.

El problema que plantean todas las interpretaciones, tanto la de Frazer como las que, en nuestros días, han sucedido a Frazer, siempre ha quedado sin respuesta. Existe una interpretación o una hermenéutica, pero el problema sigue sin respuesta. La falta de respuesta designa al problema como ritual. La interpretación es una forma ritual derivada. Mientras los ritos permanecen vivos, no hay respuesta pero el problema queda realmente planteado. El pensamiento ritual se pregunta realmente qué ocurre con la violencia fundadora, pero la respuesta lo elude. La primera etnología se pregunta realmente qué ocurre con el pensamiento ritual. Frazer se pregunta realmente sobre la génesis de lo religioso, pero la respuesta lo elude.

En nuestros días, en cambio, la interpretación llega a reconocer y a reivindicar su propia impotencia para suscitar auténticas respuestas. Se declara a sí misma *interminable*. Cree posible establecerse legalmente allí donde ya reside de hecho. Cree instalarse tranquilamente en lo interminable pero se equivoca. La interpretación se equivoca siempre. Se equivoca cuando cree aprehender la verdad en cualquier momento cuando se encuentra realmente en lo interminable; se equivoca igualmente cuando acaba por renunciar a la verdad para afirmarse en lo interminable. Si, en efecto, la interpretación presiente finalmente la función ritual que ejerce, por el mismo hecho de aparecer a la luz, esta función ya no puede ejercerse. Los signos de su conclusión se multiplican en torno a nosotros. La interpretación va siendo cada vez más «irreal»; degenera en un farfulleo esotérico y al mismo tiempo «se agria»; acaba en la polémica activa: se llena de violencia recíproca. Lejos de contribuir a expulsar la violencia, la atrae de la misma forma que los cadáveres atraen a las moscas. Ocurre con ella, en suma, lo mismo que con todas las formas sacrificiales; sus efectos benéficos tienden a convertirse en maléficos cuando entre en decadencia. La crisis intelectual de nuestro tiempo no es otra cosa.

Para no exigir una respuesta, esta pregunta debe estar mal planteada. Ya sabemos que es así. Ya hemos definido el «error» fundamental de la interpretación moderna siempre que su pregunta se refiera a lo «sagrado». Nos imaginamos que esta pregunta está exclusivamente reservada para nosotros. Nos creemos la única sociedad que ha escapado alguna vez de lo sagrado. Decimos, pues, que las sociedades primitivas viven «en lo sagrado», es decir, en la violencia. Vivir en sociedad es escapar a la violencia, no evidentemente en una reconciliación auténtica que respondería inmedia-

tamente a la pregunta «¿qué es lo sagrado?» sino en una ignorancia siempre tributaria, de una u otra manera, de la misma violencia.

Como se ha visto, no hay sociedad que no se crea la única en escapar de lo sagrado. Esta es la razón de que los demás hombres nunca sean del todo unos hombres. Nosotros no escapamos a la ley común, a la ignorancia común.

Y tampoco escapamos al círculo. La tendencia a borrar lo sagrado, a eliminarlo por completo, prepara el retorno subrepticio de lo sagrado, bajo una forma que ya no es trascendente sino inmanente, bajo la forma de la violencia y del saber de la violencia. El pensamiento que se aleja indefinidamente del origen violento se acerca de nuevo a él pero sin saberlo, pues este pensamiento nunca tiene conciencia de cambiar de dirección. Cualquier pensamiento describe un círculo en torno a la violencia fundadora, y, en especial en el pensamiento etnológico, el radio de este círculo recomienza a disminuir; la etnología se aproxima a la violencia fundadora, tiene, aunque no lo sepa, a la víctima propiciatoria por objeto. La obra de Frazer constituye un buen ejemplo de lo que decimos. El inmenso hormigueo de las costumbres aparentemente más disparatadas propone al lector un abanico completo de las interpretaciones rituales. La obra está dotada de una unidad pero jamás se sitúa en el mismo lugar donde la sitúa el autor. El sentido auténtico de su vasta convocatoria mítica y ritual escapa a este autor de la misma manera que se le escapa el sentido de su propia pasión etnológica. Podemos ya afirmar de dicha obra que es el mito de la mitología. No existe diferencia entre una crítica etnológica que busca el común denominador real de todos los temas tratados y una crítica «psicoanalítica» en sentido amplio que se esforzara en alcanzar, más allá del mito racionalista, el nudo oculto de las obsesiones frazerianas: el *chivo expiatorio.*

Lo que hemos afirmado de Freud podemos afirmarlo asimismo de todo el pensamiento moderno y más especialmente de la etnología hacia la cual Freud se siente irresistiblemente atraído. El mismo hecho de que una cosa como «la etnología» esté presente entre nosotros, y perfectamente viva, cuando los modos tradicionales de la interpretación han enfermado, es uno de los signos que permiten definir, en los tiempos modernos en general y en el período actual en especial, una nueva crisis sacrificial cuyo curso, bajo muchos aspectos, es análogo al de las crisis anteriores. Pero, sin embargo, esta crisis no es *la misma.* Después de haber escapado de lo sagrado más ampliamente que las demás sociedades, hasta el punto de «olvidar» la violencia fundadora, de perderla por completo de vista, nos disponemos a reencontrarla; la violencia *esencial* regresa a nosotros de manera espectacular, no sólo en el plano de la historia sino en el plano del saber. Este es el motivo de que esta crisis nos invite, por primera vez, a violar el tabú que ni Heráclito ni Eurípides, a fin de cuentas, han violado, a dejar por completo de manifiesto, bajo una luz perfectamente racional, el papel de la violencia en las sociedades humanas.

BIBLIOGRAFIA

ARROWSMITH, William: «The Criticism of Greek Tragedy», *The Tulane Drama, Review* III, 1959.

BATAILLE, Georges: *L'Erotisme,* Ed. de Minuit, 1957.

BATESON, Gregory, Don D. JACKSON, Jay HALEY y John WEAKLAND: «Toward a Theory of Schizophrenia», *Interpersonal Dynamics,* Warren G. Bennis *et al.* eds. Homewood, Illinois, Doresey Press, 1964, páginas 141-161.

BATTISTINI, Yves: *Trois Présocratiques,* Gallimard, 1970.

BEIDELMAN, T. O.: «Swazi Royal Ritual», *Africa* XXXVI, 1966, págs. 373-405.

BENVENISTE, Emile: *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes,* Ed. de Minuit, 1969, 2 vols.

BOAS, Franz: «Tsimshian Mithology», *Report of the Bureau of American Ethnology* XXXI, 185, N.º 25.

CAILLOIS, Roger: *L'Homme et le sacré,* Gallimard, 1950.

CANNETTI, Elias: *Masse und Macht,* Hamburgo, Claassen, 1960.

CHAGNON, Napoleon A.: *Yanomamö, the Fierce People,* Nueva York, Holt, Rinehard and Winston, 1968.

COOK, P.A.W.: «The Inqwala Ceremony of the Swazi», *Bantu Studies* IV, 1930, págs. 205-210.

DELCOURT, Marie: *Légendes et cultes des héros en Grèce,* París, 1942, *Oedipe et la légende du conquerant,* París, 1944.

DELCOURT-CURVERS, Marie, ed. y trad.: *Euripide,* Gallimard, 1962.

DERRIDA, Jacques: *La Pharmacie de Platon,* col. *Tel Quel,* Seuil, 1968.

DIELS, HERMANN y Walter KRANZ: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1934-1935.

DOSTOYEVSKI, Fedor: *El Doble.*

DOUGLAS, Mary: *Purity and Danger,* Londres, Penguin Books, 1966.

DUMÉZIL, Georges: «Lecture de Tite-Live» (cap. IV de *Horace et les Curia-*

ces, 1942), y «Les Transformations du troisième triple», in *Cahiers l'Analyse* 7, 1967. Mythe et Epopée, Gallimard, 1968.
DURKHEIM, Emile: *Les Formes élémentaires de la vie religieuse,* París, Presses Universitaires, 1968.
ELIADE, Mircea: *Aspects du mythe,* Gallimard, 1963.
Rites and Symbols of Initiation, Nueva York, Harper, 1965.
The Sacred and the Profane, Nueva York, 1961.
ELKIN, A. P.: *The Australian Aborigines.* Nueva York, Doubleday, 1964.
EVANS-PRITCHARD, E. E.: *The Nuer,* Oxford Press, 1940. Hay trad. cast.: *Los Nuer.* Editorial Anagrama, Barcelona, 1979.
Social Anthropology and Other Essays, Nueva York, Free Press, 1962.
FARBER, Bernard, ed.: *Kinship and Family Organization,* Nueva York, Wiley, 1966.
FRAZER, J. G.: *The Golden Bough,* Londres, Macmillan and Company, Limited, 1911-1915, 12 vols.
Totemism and Exogamy, Londres, Macmillan and Company, Limited, 1910, 4 vols.
FREUD, Sigmund: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works,* ed. y trad. por James Strachey, Londres, Hogarth, 1953-1966, 24 vols.
Essais de psychanalyse, trad. por S. Jankélévitch, Payot, n. d.
Totem y tabú, Alianza Editorial, Madrid.
GERNET, Louis: *Anthropologie de la Grèce antique,* éd. François Maspero, 1968.
GLUCKMAN, Max: *Order and Rebellion in the Tribal Africa,* Free Press of Glencoe, 1960.
Politics, Law and Ritual in Tribal Society, Nueva York, Mentor, 1968.
HEIDEGGER, Martin: *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. de Wolfgang Brokmeier y ed. por François Fédier, Gallimard, 1962.
HENRY, Jules: *Jungle People,* Nueva York Vintage Books, 1964.
HEUSCH, Luc de: «Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique», in *le Pouvoir et le sacré,* Bruselas, Institut de sociologie, 1962.
HÖLDERLIN: *Hyperion,* trad. por Ph. Jaccottet y *Lettres,* trad. por D. Naville, in *Oeuvres,* ed. por Ph. Jaccottet, Gallimard, 1967.
HUBERT, Henri y Marcel MAUSS: *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice,* in Mauss, Marcel, in *Oeuvres,* I, *les Fonctions sociales du sacré,* París, Ed. de Minuit, 1968.
HUIZINGA, Johan: *Homo Ludens,* Boston, Beacon Press, 1955.
HUXLEY, Francis: *Affable Savages,* Nueva York, Capricorn, 1966.
JEANMAIRE, H.: *Dionysos, histoire du culte de Bacchus,* Payot, 1970.
«Le Traitement de la mania dans les "mystères" de Dionysos et des Corybantes», *Journal de psychologie,* 1949, págs. 64-82.
JENSEN, Adolphe E.: *Mythes et cultes chez les peuples primitifs,* trad. por M. Metzger y J. Goffinet, Payot, 1954.

KANTOROWICZ, Ernst H.: *The King's Two Bodies,* Princeton University Press, 1957.
KLUCKOHN, Clyde: «Recurrent Themes in Myth and Mythmaking», in Henry A. Murray, ed., *Myth and Mythmaking,* Nueva York, Georges Braziller, 1960.
KUPER, H.: «A Ritual of Kingship among the Swazi», *Africa* XIV, 1944, págs. 230-256.
The Swazi: a South African Kingdom, Nueva York, Holt, Rinehardt and Winston, 1964.
LACAN, Jacques: *Ecrits,* Seuil, 1966.
LAPLANCHE, Jean: *Hölderlin et la question du père,* Presses Universitaires, 1961.
LAPLANCHE, Jean y J. B. PONTALIS: *Vocabulaire de la psychanalyse,* Presses Universitaires, 1967.
LEACH, Edmund, ed.: *The Structural Study of Myth and Totemism,* Londres, Tavistock, 1967.
LÉVI, Sylvain: *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas,* Presses Universitaires, 1966.
LÉVI-STRAUSS, Claude: *Les Structures élémentaires de la parenté,* Presses Universitaires, 1949.
«La Geste d'Asdiwal», *Annuaire de l'Ecole pratique des hautes études,* VI section, 1958-1959.
Tristes tropiques, Plon, 1955.
Anthropologie structurale, Plon, 1955.
Le Totemisme aujourd'hui, Presses Universitaires, 1962.
La Pensée sauvage, Plon, 1962.
Le Cru et le cuit, Plon, 1964.
LÉVY-BRUHL, Lucien: *La Mentalité primitive,* Presses Universitaires, 1963.
La Mythologie primitive, Presses Universitaires, 1963.
LORENZ, Konrad: *L'Agression,* Flammarion, 1968.
LOWIE, Robert: *Primitive Society,* Nueva York, Liveright, 1970.
MAISTRE, Joseph de: *Eclaircissement sur les sacrifices,* in *les Soirées de Saint-Pétersbourg,* II, 321-405, Lión, Vitte et Perrussel, 1890.
MAKARIUS, Laura: «Les Tabous du forgeron», *Diogène* 62, 1968.
«Le Mythe du trickster», *Revue d'histoire des religions,* 175, N.º 2, 1969.
«Du Roi magique au roi divin», *Annales,* 1970, págs. 668-698.
MALINOWSKI, Bronislaw: *Argonauts of the West Pacific,* Nueva York, Dutton, 1961.
Crime and Custom in Savage Society, Totowa, New Jersey, Littlefield and Adams, 1967.
The Family among the Australian Aborigines, Nueva York, Shocken, 1963.
The Father in Primitive Society, Nueva York, Norton, 1966.
Magic, Science and Religion, Nueva York, Doubleday, 1954.

Sex and Repression in Savage Society, Nueva York, Meridian, 1955.
METRAUX, Alfred: *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.
La religion des Tupinambas et ses rapports avec celles des autres tribus Tupi-Guarini, Bibliothèque de l'école des hautes études: sciences religieuses, XIV, París, 1928.
NILSSON, Martin P.: *A History of Greek Religion*, Nueva York, Norton, 1964.
NORBECK, E.: «African Rituals of Conflict», *American Anthropologist* LXV, 1963, págs. 1254-1279.
OTTO, Rudolph: *Le Sacré*, traducido a partir de la 18 edición por André Jundt, Payot, n.d.
OTTO, Walter F.: *Dionysos, le mythe et le culte*, París, Mercure, 1969.
RADCLIFFE-BROWN, A. R.: *The Andaman Islanders*, Nueva York, Free Press, 1964.
Structure and Function in Primitive Society, Nueva York, Free Press, 1965.
RADCLIFFE-BROWN, A. R. y Daryll FORDE: eds. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford Press, 1950.
Ed. a cargo de Giunta Centrale por los STUDI STORICI, Roma: *La Regalità Sacra*, Leiden, E. J. Brill, 1959.
RHODE, Erwin: *Psyche, Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, 1893, trad. por A. Reymond, 1928, Payot.
SHÄRER, H.: «Die Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult», *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde*, X, Hamburgo, 1940.
SMITH, W. ROBERTSON: *Lectures on the Religion of the Semites*, 2.ª ed., Londres, 1894.
Kinship and Marriage in Early Arabia, Londres, 1903. Texto establecido por Alphonse DAIN y trad. por Paul MAZON: *Sophocle*, Les Belles Lettres, 1962-1965, vol. I y II.
STORR, Anthony: *Human Aggression*, Nueva York, Bantam, 1968.
THOMPSON, Stith: éd. *Tales of the North American Indians*, Bloomington, Indiana University, 1968.
TURNER, Victor: *The Forest of Symbols, Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University, 1967.
The Drums of Affiction, Oxford, Clarendon, 1968.
The Ritual Process, Chicago, Aldine, 1969.
VAILLANT, George C.: *The Aztecs of Mexico*, Nueva York, Pelican Books, 1950.
VAN GENNEP, Arnold: *Les Rites de passage*, E. Nourry, 1909.
VERNANT, Jean-Pierre: *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, 1966.
WILSON, Monica: *Rituals of Kinship among the Nyakyusa*, Oxford, 1957.

INDICE

La obra de René Girard –situada en los confines de la crítica literaria, la antropología, la teología, el psicoanálisis colectivo– ha provocado una profunda conmoción en el panorama cultural de las últimas décadas.

El propósito de *La violencia y lo sagrado* es remontar hasta los orígenes de todo el edificio cultural y social que está en el centro de nuestra civilización, investigando los mitos y los ritos que fundan y perpetúan todo orden social.

La investigación se apoya simultáneamente en una relectura muy personal de los clásicos griegos y en una discusión rigurosa de los principales sistemas –sociológicos, etnológicos, psicoanalíticos– que han intentado ofrecer una explicación global de los primeros ritos y de las primeras instituciones culturales y sociales. En particular, René Girard polemiza vivamente con Freud, o mejor dicho con sus sucesores, poco clarividentes respecto a ciertas intuiciones de *Totem y tabú*.

Tras criticar las insuficiencias de la teoría del complejo de Edipo, Girard pone énfasis en el rol de la «violencia fundadora» y en el de la «víctima propiciatoria», negligidos ambos, hasta el presente, por todos los investigadores, y sin embargo fundamentales.

El audaz y polémico ensayo de René Girard pertenece tanto al ámbito de las ciencias humanas como al de la literatura. Una vasta cultura etnológica y unas referencias sólidas e incontestables permiten construir al autor una nueva teoría de lo sagrado y dar una interpretación convincente de numerosos temas míticos y rituales –la fiesta, los gemelos, los hermanos enemigos, el incesto, la ambivalencia del modelo, el doble, la máscara, etc.–, cuya significación profunda aparece aquí de forma tan evidente debido a que han sido estudiados, por primera vez, en su unidad circular.

Finalmente, quizás uno de los méritos mayores de Girard estriba en la claridad y la elegancia de su exposición. Liberado de todas las oscuridades propias de las jergas iniciáticas, he aquí un libro de enorme importancia científica que a la par es una bellísima obra literaria.

René Girard (Avignon, 1923), antropólogo, historiador y crítico literario, ha desarrollado su actividad universitaria en Estados Unidos, desde 1947. En esta colección se han publicado las siguientes obras fundamentales de este autor: *Mentira romántica y verdad novelesca, La violencia y lo sagrado, El chivo expiatorio, La ruta antigua de los hombres perversos, Shakespeare (Los fuegos de la envidia)* y *Veo a Satán caer como el relámpago.*